

RUDOLF STEINER

# FILOSOFIA LIBERTĂȚII

Trăsături fundamentale ale unei concepții moderne despre lume

*Rezultate ale unei observații psihice după metodele științelor naturii*

Op.comp.v.4, 1894

Versiunea română - Constantin Oarcea, Ioan Ionașiu, Iustin Iustian, Doina  
Frumuzache, Marcel Tiberiu Welther

... În direcția producerii catarsisului s-ar putea face un mare progres, dacă s-ar asimila ce s-a dat în «Filosofia libertății», dacă am trăi-o intens în noi înșine, astfel încât să putem spune: această carte mi-a dat un impuls, iar acum pot într-adevăr reproduce prin mine însumi, cu toată exactitatea, ansamblul de gânduri pe care le conține.

*... În direcția producerii catarsisului s-ar putea face un mare progres, dacă s-ar asimila ce s-a dat în «Filosofia libertății», dacă am trăi-o intens în noi înșine, astfel încât să putem spune: această carte mi-a dat un impuls, iar acum pot într-adevăr reproduce prin mine însumi, cu toată exactitatea, ansamblul de gânduri pe care le conține.*

*Cu această carte se poate intra într-un anumit raport, raportul care îl unește pe un compozitor de artistul care îi execută opera, cu alte cuvinte, de cel care recrează această operă; înlănțuirea de gânduri, care formează un tot organic în această carte, poate conduce la o treaptă avansată de catarsis.*

*... Această carte este un tot organic, studierea aprofundată a ceea ce cuprinde - constituie ceva ca un antrenament interior.*

Rudolf Steiner, «Evanghelia după Ioan», Hamburg, 1908

---

## CUPRINS

### PREFAȚĂ

#### ȘTIINȚA LIBERTĂȚII

- I. Acțiunea conștientă a omului
- II. Impulsul fundamental către cunoaștere
- III. Gândirea în slujba conceperii lumii
- IV. Lumea ca percepție
- V. Cunoașterea lumii
- VI. Individualitatea omenească
- VII. Există limite ale cunoașterii?

#### REALITATEA LIBERTĂȚII

- VIII. Factorii vieții
- IX. Ideea de libertate
- X. Filosofia libertății și monismul
- XI. Finalitatea universală și finalitatea vieții (determinarea omului)
- XII. Fantezia morală (darwinism și moralitate)
- XIII. Valoarea vieții (pesimism și optimism)
- XIV. Individualitate și specie

#### ULTIMELE PROBLEME

#### PRIMUL APENDICE

#### AL DOILEA APENDICE

## PREFAȚĂ LA NOUA EDIȚIE [1918]

Există două întrebări esențiale ale vieții sufletești a omului spre care se orientează tot ce vrem să discutăm prin această carte. Prima e dacă există o posibilitate de a considera în așa fel ființa umană, încât această considerare să se dovedească a fi temelie pentru oricare altă considerare care îl întâmpină pe om prin trăire sau știință, considerare despre care însă omul are senzația că nu s-ar putea sprijini pe sine. Prin îndoială și judecată critică o asemenea considerare ar ajunge în domeniul nesiguranței. Cealaltă întrebare este următoarea: omul, ca ființă dotată cu voință, are el voie să-și atribuie libertatea, sau libertatea e o simplă iluzie, care se naște în el pentru că nu întrevede firele necesității de care depinde și voința lui, ca un fenomen al naturii? Nu o urzeală artificială de gânduri dă naștere la această întrebare. Ea apare cu totul firesc în fața sufletului aflat într-o anumită dispoziție. Și putem simți că sufletul ar pierde ceva din ceea ce ar trebui să fie, dacă nu s-ar vedea o dată pus, cu cea mai mare seriozitate posibilă, în fața celor două posibilități: libertate sau necesitate a voinței. În această lucrare vrem să arătăm că trăirile sufletești pe care omul trebuie să le aibă prin intermediul celei de a doua întrebări, depind de punctul de vedere pe care poate să-l adopte față de prima. Aici facem încercarea de a dovedi că există o concepție despre ființa umană ce poate să ofere un sprijin și restului cunoașterii; iar în continuare vrem să arătăm că prin această concepție dobîndim o deplină justificare a ideii libertății voinței, abia atunci cînd mai întîi descoperim acel domeniu sufletesc în care se poate desfășura voința liberă.

Concepția despre care e vorba aici, referitor la aceste două întrebări e de așa natură încît, odată dobîndită, poate să devină o componentă a vieții vii sufletești. Nu dăm aici un răspuns teoretic, pe care, odată însușit, să-l purtăm cu noi numai ca o convingere păstrată de memorie. Pentru modul de reprezentare care stă la baza acestei cărți, un asemenea răspuns ar fi doar aparent. Nu vom da un asemenea răspuns încheiat, terminat, ci vom indica un domeniu de trăire a sufletului, unde prin însăși activitatea interioară sufletească, problema își va primi răspunsul într-un mod viu, înnoit, ori de cîte ori omul are nevoie de acest lucru. Cine a găsit o dată domeniul sufletesc unde se dezvoltă aceste întrebări, acelaia, adevărata considerare a acestui domeniu îi dăruiește tocmai ceea ce îi trebuie pentru aceste două enigme ale vieții, pentru ca apoi, cu ajutorul celor dobîndite, să străbată în continuare viața plină de enigme - în largimile și în adîncurile ei -, străbateră la care îl determină dorința și destinul. Prin aceasta ni se pare că am arătat o cunoaștere care își dovedește justificarea și valabilitatea prin viața ei proprie și prin înrudirea acestei vieți proprii cu întreaga viață sufletească a omului.

Așa gîndeam despre conținutul acestei cărți cînd am scris-o, acum douăzeci și cinci de ani. Dacă aș vrea să caracterizez țelul gîndurilor acestei lucrări, și azi ar trebui să scriu asemenea propoziții. În manuscrisul de atunci m-am limitat la a nu spune mai mult decît ceea ce e în legătură - *în modul cel mai strîns* - cu cele două întrebări fundamentale caracterizate. Dacă cineva ar fi mirat că în această carte încă nu găsește nici un indiciu despre domeniul lumii experiențelor spirituale, care a fost prezentat de mine în scrieri ulterioare, acela să ia în considerare faptul că eu atunci tocmai că nu am voit să dau o relatare a rezultatelor cercetării spirituale, ci am voit mai întîi să clădesc temelia pe care se pot sprijini asemenea rezultate. Această "Filosofie a libertății" nu conține nici un asemenea rezultat special, tot atît de puțin pe cît conține rezultate speciale ale științelor naturii; dar acela care caută siguranță pentru asemenea cunoștințe, după părerea mea, nu se poate dispensa de ceea ce ea conține. Ceea ce se spune în carte poate fi acceptabil și pentru unii oameni care, din pricina anumitor motive pentru ei valabile, nu vor să aibă nimic de a face cu datele mele de cercetare obținute prin știința spirituală. Aceluia însă care poate considera aceste date ale științei spirituale drept ceva către care este atras, acelaia îi vor putea fi importante și cele ce am încercat să arătăm aici. Și

anume, următoarele: de a dovedi, cum o considerare nepărtinitoare, care se extinde numai asupra celor două întrebări caracterizate, fundamentale pentru *orice* cunoaștere, ne duce la înțelegerea că omul trăiește înăuntrul unei lumi spirituale reale. În această carte am căutat să justificăm o cunoaștere a domeniului spiritual *înainte* de intrarea în experiența spirituală. Iar această justificare a fost în așa fel făcută încât pentru a găsi acceptabil ceea ce am spus aici nu e nevoie nicăieri în aceste expuneri să consultăm experiențele descrise de mine mai târziu, dacă putem sau dorim să urmărim modul acestor expuneri.

Astfel, deci, mi se pare că această carte, pe de o parte, a luat o poziție cu totul diferită față de lucrările mele de știință spirituală propriu-zisă; iar, pe de altă parte, ea este totuși în cea mai strânsă legătură cu ele. Toate acestea m-au determinat ca acum, după douăzeci și cinci de ani, să redau publicității conținutul lucrării, în esență aproape cu totul neschimbat. Am făcut doar niște adaosuri mai lungi la un șir întreg de capitole. Constatările pe care le-am făcut cu privire la înțelegerea greșită a celor spuse de mine, m-au făcut să-mi pară necesare asemenea adaosuri lămuritoare. Am făcut schimbări doar acolo unde ceea ce am voit să spun acum un sfert de veac mi s-a părut azi nepotrivit. (Datorită acestor schimbări, numai un răuvoitor s-ar simți îndemnat să spună că mi-aș fi schimbat convingerea de bază).

Deja de mulți ani cartea este epuizată. Cu toate că, așa cum rezultă din cele spuse mai sus, mi se pare că la fel trebuie spus și azi, ceea ce am expus despre problemele caracterizate înainte cu douăzeci și cinci de ani, am ezitat mult timp la finisarea acestei noi ediții. Mă întrebam mereu dacă în cutare sau cutare loc nu ar trebui să comentez numeroasele concepții filosofice care s-au ivit de la apariția primei ediții. Solicitarea din ultimul timp, datorată cercetărilor mele de știință spirituală pură, m-a împiedicat să fac acest lucru așa cum aș fi dorit eu. După o orientare pe cât posibil temeinică în munca filosofică a prezentului, m-am convins de faptul că oricât de ademenitor ar părea un asemenea comentariu, pentru ceea ce trebuie spus prin cartea mea, nu e nevoie ca el-să fie inclus aici. Ceea ce mi s-a părut necesar să spun despre noile direcții filosofice pornind de la punctul de vedere adoptat în "Filosofia libertății", se poate găsi în volumul doi al cărții mele "Enigmele filosofiei".

*Rudolf Steiner, Aprilie 1918*

## ȘTIINȚA LIBERTĂȚII

### I. ACȚIUNEA CONȘTIENȚĂ A OMULUI

Este omul în gândirea și în acțiunea sa o ființă spirituală *liberă*, sau el stă sub constrângerea unei necesități implacabile, care se impune asemenea unei legi pure a naturii? Puține întrebări au fost examinate cu atîta agerime de spirit ca și aceasta. Ideea liberului arbitru a găsit numeroși adepți înfocați, cît și adversari înverșunați. Există oameni care, în patosul lor moral, declară drept spirite mărginite pe toți aceia care pot să nege un *fapt* atît de evident ca libertatea. Alții, dimpotrivă, văd culmea lipsei de spirit științific în a crede întreruptă valabilitatea legilor naturii în sfera acțiunii și gândirii omenești. Unul și același lucru este considerat, cînd bunul cel mai de preț al omenirii, cînd cea mai gravă iluzie. S-a recurs la nespuse de mult rafinament pentru a se explica felul în care se pot concilia libertatea omenească cu acțiunea din natură, căreia, totuși, și omul îi aparține. Nu mai mică a fost osteneala cu care adversarii liberului arbitru s-au străduit să arate cum a putut lua naștere o idee atît de absurdă ca aceea a libertății voinței. Dar că aici ne aflăm în fața uneia dintre cele mai însemnate probleme ale vieții, religiei, practicii și ale științei, aceasta o simte orice om, la care trăsătura cea mai pronunțată a caracterului său nu este tocmai contrariul temeiniciei. Și este unul dintre simptomele cele mai triste ale superficialității gândirii contemporane cînd o carte care, pornind de la rezultatele recente ale științelor naturii, vrea să întemeieze o "nouă credință" (*David Friedrich Strauss: "Vechea și noua credință"*), nu cuprinde asupra problemei libertății decît următoarele cuvinte: "Nu are nici un sens să ne ocupăm aici de libertatea voinței omenești. Presupusa libertate indiferentă în a alege a fost considerată întotdeauna ca o simplă fantomă de către oricare filosofie demnă de acest nume; criteriul determinării valorilor morale rămîne însă cu totul neatins de această problemă". Nu am citat acest pasaj deoarece aş fi convins că lucrarea în care se găsește ar avea o însemnătate deosebită, ci pentru că mi se pare că ea exprimă părerea pînă la care se pot ridica cei mai mulți dintre gînditorii noștri contemporani, cu privire la problema pe care o tratăm aici. Azi, toți cei care pretind că au depășit treptele elementare ale științei, cred că libertatea nu poate fi confundată cu facultatea de a alege după bunul plac una sau alta din două acțiuni posibile. Întotdeauna - așa se spune - există un *motiv* cu totul precis pentru care, din mai multe acțiuni posibile, săvîrșim o anumită acțiune.

Acest lucru pare evident. Cu toate acestea, pînă în timpurile noastre, adversarii libertății își îndreaptă atacurile numai împotriva libertății de a alege. Astfel *Herbert Spencer*, ale cărui concepții se răspîndesc zi de zi tot mai mult, spune ("Principiile psihologiei", ed. de Dr. B. Vetter, Stuttgart 1882): "Atît analiza conștiinței cît și conținutul capitolului precedent (din această Psihologie) neagă faptul că fiecare om poate dori sau nu după bunul său plac, așa cum susține dogma propriu-zisă a liberului arbitru". Alții pornesc de la același punct de vedere cînd combat ideea liberului arbitru. Toate considerațiile referitoare la acest punct de vedere se găsesc în germene, deja la *Spinoza*. Argumentele simple și clare, pe care *Spinoza* le-a adus împotriva ideii libertății, s-au repetat de atunci de nenumărate ori, învăluite în cele mai rafinate expuneri teoretice, așa încît cu greu mai poate fi recunoscută simpla înlănțuire de idei, singura care interesează. Într-o scrisoare din octombrie sau noiembrie 1674, *Spinoza* scrie: "De fapt, eu numesc *liber* lucrul care există și acționează numai în virtutea necesității pure a naturii sale proprii, iar *constrîns* îl numesc pe acela care este determinat la existență și acțiune în mod exact și stabil de către altceva. Așa, de pildă, Dumnezeu, deși necesar, este totuși liber,

deoarece există numai în virtutea necesității proprii Sale naturi. Tot așa, Dumnezeu Se cunoaște pe Sine și cunoaște toate lucrurile, liber, deoarece atotcunoașterea Lui rezultă numai din necesitatea proprii Sale naturi. Vedeți, deci, că eu nu pun libertatea în legătură cu libera determinare, ci în legătură cu libera necesitate.

Totuși, să coborîm la lumea obiectelor create, a căror existență și acțiune sînt în întregime determinate în mod stabil și exact de cauze exterioare. Pentru a înțelege mai bine aceasta, să ne reprezentăm un fenomen simplu de tot. De pildă, o piatră, izbită din afară, este pusă în mișcare. După ce cauza exterioară a încetat, piatra continuă să se miște în mod necesar. Menținerea pietrei în mișcare este silită și nu necesară, deoarece ea este determinată prin impulsul dat de o cauză exterioară. Ceea ce am spus aici despre piatră se aplică tuturor lucrurilor, oricît de complexă și oricît de multiplă le-ar fi întrebuintarea. Anume, toate sînt determinate să existe și să acționeze într-un mod cu totul precis și stabil, de cauze exterioare.

*Presupuneți, de exemplu, că piatra, în timp ce se mișcă, ar gândi și ar ști că ea se străduiește să se mențină cît mai mult în acea mișcare. Această piatră, conștientă numai de strădania sa, și care nu se comportă indiferent, va crede că e cu totul liberă și că ea continuă să se miște numai fiindcă așa vrea. Dar aceasta este acea libertate omenească, pe care toți pretind că o posedă, și care nu constă decît din faptul că oamenii sînt conștienți de dorințele lor; dar nu cunosc cauzele care le determină. Astfel, copilul crede că cere liber laptele pentru a se hrăni; copilul arțăgos crede că cere liber răzbunarea, și fricosul evadarea. Mai departe, bețivul crede că a rostit din liberă hotărîre vorbele pe care, treaz fiind, nu le-ar fi pronunțat cu plăcere. Cum această prejudecată este înăscută tuturor oamenilor, cu greu ne putem elibera de ea. Căci, deși experiența ne învață că oamenii își pot tempera foarte puțin poftele lor, și că, antrenați de pasiuni contradictorii recunosc binele, dar fac răul, cu toate acestea, ei se consideră liberi, și aceasta pentru motivul că doresc unele lucruri mai puțin, iar unele dorințe pot fi ușor stăvilite prin aceea că ne aducem aminte de lucruri pe care, cu multă ușurință, le pierdem din vedere".*

Fiindcă aici ni se expune o concepție clară și concisă, va fi ușor să descoperim eroarea fundamentală pe care o cuprinde. După această concepție, cu necesitatea cu care o piatră, odată aruncată, trebuie să execute o anumită mișcare precisă, cu aceeași necesitate trebuie să execute și omul o acțiune, cînd un motiv oarecare îl determină. Iar omul se consideră autorul liber al acelei acțiuni numai fiindcă are o conștientă despre ea. În același timp, pierde însă din vedere faptul că el este condus de o cauză pe care trebuie să o urmeze neapărat. Eroarea acestui raționament este curînd descoperită. Spinoza și toți cei care gîndesc ca el, trec cu vederea faptul că omul nu este conștient numai de acțiunile sale, ci poate fi conștient și de cauzele care îi călăuzesc acțiunile. Nimeni nu va contesta că un copil mic este *neliber* cînd cere lapte, că omul beat e *neliber* cînd rostește lucruri pe care le regretă mai tîrziu. Nici unul, nici celălalt, nu știu nimic despre cauzele active în adîncurile organismului lor și sub a căror constrîngere implacabilă se găsesc. Dar este oare just să punem în aceeași oală acțiuni de acest fel cu acelea în care omul nu e conștient numai de acțiunea sa, ci și de motivele care îl determină? Oare acțiunile oamenilor sînt toate de același fel? Faptele ostașului pe cîmpul de bătălie, acelea ale omului de știință în laborator, faptele omului de stat în complicarele probleme diplomatice, pot fi oare puse, din punctul de vedere al cunoașterii, pe aceeași treaptă cu fapta sugarului care țipă după lapte? Ce e drept, oamenii caută să rezolve o problemă acolo unde ea are forma cea mai simplă. Dar lipsa facultății de discernămint a prilejuit adeseori confuzii grave. Căci este, totuși, o profundă deosebire între a cunoaște sau a nu cunoaște motivul unei acțiuni. Aceasta, la început, pare să fie un adevăr evident. Cu toate acestea, adversarii liberului arbitru nu se întrebă niciodată dacă mobilul acțiunii mele, pe care îl cunosc și-l pătrund cu înțelegerea, mai exercită asupra mea aceeași constrîngere, pe care o exercită procesele organice care îl determină pe sugar să strige după lapte.

Eduard von Hartmann afirmă în "Fenomenologia conștiinței morale" că doi factori principali determină voința omului: mobilul de acțiune și caracterul. Dacă îi considerăm pe toți oamenii egali, sau considerăm deosebirea dintre ei ca fiind neînsemnată, atunci voința lor apare determinată din *afară*, anume de circumstanțele exterioare. Cumpănind însă faptul că unii oameni transformă o reprezentare în mobil al acțiunii lor abia atunci când caracterul lor e de așa natură încât ei sînt determinați la o dorință de către o reprezentare corespunzătoare, omul ne apare determinat de *dinlăuntru* și nu din *afară*. Și fiindcă omul trebuie să transforme mai întâi - în conformitate cu caracterul său - reprezentarea impusă din afară în mobil de acțiune, el are impresia că este liber, adică independent de motivele de acțiune exterioare. După Eduard von Hartmann, însă, adevărul este următorul: "Cu toate că noi sîntem acei care ridicăm reprezentarea la rangul de motiv, noi nu facem arbitrar acest lucru, ci în conformitate cu necesitatea predispozițiilor noastre caracterologice, *deci tot neliberi*". Și aici este trecută cu vederea deosebirea ce există între acele mobile de acțiune pe care le las mai întâi să acționeze asupra mea, după ce le-am pătruns cu conștiința și acelea pe care le urmez, fără să am o cunoștință clară despre ele.

Acestea ne duc direct la punctul de vedere din care vom examina aici problema pusă. Oare întrebarea despre libertatea voinței noastre poate fi pusă în mod unilateral și izolat? Iar dacă nu, cu care altă problemă trebuie neapărat pusă în legătură?

De vreme ce există o deosebire între un mobil conștient al acțiunii mele și între pornirea inconștientă, atunci și mobilul conștient va atrage după sine o acțiune, ce trebuie judecată altfel decît acțiunea săvîrșită din pornire oarbă. Prin urmare, prima problemă ce se pune o constituie această deosebire. Și abia de rezultatul acestei examinări va depinde atitudinea pe care trebuie să o luăm față de problema propriu-zisă a libertății.

Ce înseamnă a avea o *cunoaștere* a cauzelor propriilor noastre acțiuni? Această întrebare a fost prea puțin luată în considerare, fiindcă, din păcate, întotdeauna s-a rupt în două ceea ce formează un tot inseparabil: omul. S-a făcut distincție între omul care acționează și omul care cunoaște, pierzîndu-se din vedere ceea ce trebuie să ne intereseze în primul rînd: omul care acționează din cunoaștere.

Se spune: omul este liber cînd este stăpînit numai de rațiune și nu de pornirile sale animalice. Sau se mai spune și altfel: libertatea ar însemna să-ți poți determina viața și acțiunile în conformitate cu scopurile și hotărîrile tale.

Prin afirmații de acest fel nu dobîndim nimic. Căci tocmai aceasta este problema, dacă rațiunea, dacă scopurile și hotărîrile omului exercită asupra lui aceeași constrîngere ca poftele animalice. Dacă se ivește în mine, fără contribuția mea, o hotărîre rațională care mi se impune cu aceeași necesitate cu care mi se impune foamea sau setea, atunci eu nu pot decît să o urmez constrîns, și libertatea mea este o iluzie.

O altă locuțiune prezintă lucrurile în felul următor: a fi liber nu înseamnă a putea voi ceea ce vrei, ci a putea face ceea ce vrei. Această idee a fost caracterizată concis de filosoful poet Robert Hamerling, în lucrarea sa "Atomistica voinței", în modul următor: "Omul, firește, poate *face* ceea ce vrea, dar nu poate voi ceea ce vrea, deoarece voința sa este determinată de *motive*! Nu poate voi ceea ce vrea? Să examinăm mai bine aceste cuvinte. Cuprind ele un sens rațional? Deci, libertatea voinței ar trebui să constea din faptul că am putea voi ceva fără motiv, fără temei? Dar ce altceva înseamnă a vrea, decît *a avea un motiv* pentru care faci sau tinzi spre un lucru mai degrabă decît spre celălalt? A vrea ceva fără temei, a voi ceva fără motiv, ar însemna a vrea ceva *fără să vrei*. De ideea voinței se leagă *inseparabil* aceea a motivului. Fără un motiv determinant, voința este o *facultate* lipsită de conținut: abia prin motiv devine ea activă și reală. Deci, este absolut adevărat că voința omenească nu este "liberă", în măsura în care direcția ei este determinată întotdeauna de motivul cel mai puternic. Dar, pe de altă parte, trebuie să recunoaștem că este absurd ca, față de această

"nelibertate", să vorbim despre o "libertate" imaginară a voinței, care ar însemna că poți voi ceea ce nu vrei" ("Atomistica voinței", vol.2).

Aici, de asemenea, se vorbește numai despre motive, în general, fără a se lua în considerare deosebirea dintre motivele inconștiente și motivele conștiente. Dacă un motiv acționează asupra mea, și eu sînt obligat să-l urmez, fiindcă este "cel mai puternic" dintre motivele asemănătoare lui, atunci ideea libertății încetează a mai avea vreun sens. Cum poate avea pentru mine o însemnătate faptul că pot sau nu face un lucru, dacă motivul este acela care mă *obligă* să-l fac? Deocamdată nu interesează dacă pot sau nu face un lucru, după ce motivul a acționat asupra mea, ci interesează dacă există numai astfel de motive, care acționează ca o necesitate constrîngătoare. Dacă, de pildă, trebuie să voiesc ceva, atunci în anumite împrejurări îmi este cu totul indiferent dacă și pot face aceasta. Dacă, datorită caracterului meu, sau datorită circumstanțelor care domină în mediul meu înconjurător, mi s-ar impune un motiv pe care gîndirea mea îl găsește absurd, atunci ar trebui să fiu chiar fericit că nu pot face ceea ce voiesc.

Problema nu este dacă pot aduce la îndeplinire o hotărîre luată, ci cum *se naște în mine hotărîrea*.

Ceea ce îl deosebește pe om de toate celelalte ființe organice se bazează pe gîndirea sa rațională. A fi activ este o însușire, pe care omul o are în comun cu celelalte organisme. Nu ajungem la nimic dacă, pentru a elucida noțiunea libertății, căutăm analogii pentru acțiunea omului în regnul animal. Științele naturii moderne preferă asemenea analogii. Iar dacă le-a reușit să găsească la animale ceva asemănător comportamentului omenesc, ele cred că au atins una din cele mai importante probleme ale științei despre om. La ce erori duce această părere, se poate vedea din cartea: "Iluzia libertății voinței" de P. Rée, 1885, în care, despre libertate se spun următoarele: "Se explică ușor de ce mișcarea pietrei ni se pare necesară, iar despre voința măgarului avem impresia că nu ar fi necesară. Cauzele care pun o piatră în mișcare sînt exterioare și vizibile. Dar cauzele datorită cărora un măgar vrea, sînt interioare și invizibile: între noi și sediul manifestărilor sale se găsește craniul măgarului... Nu vedem condiționarea cauzală și de aceea ni se pare că ea nu ar exista. Se spune că voința este cauza întoarcerii (măgarului), dar că ea însăși este necondiționată, că este un început absolut". Deci, și aici se trec pur și simplu cu vederea acele acțiuni ale omului în care el are o conștiență despre motivele determinante, căci Rée explică: "Între noi și sediul manifestărilor se găsește craniul măgarului". Că există și acțiuni, - firește, nu ne gîndim la acțiunile măgarului, ci la acelea ale omului - la care, între noi și acțiune se situează motivul *devenit conștient*, despre aceasta - cum putem deduce din aceste cuvinte -, Rée nu are nici o idee. Acest lucru îl adevărește, cîteva pagini mai tîrziu, și prin cuvintele: "Noi nu percepem cauzele care determină voința noastră, de aceea avem impresia că ea nu ar fi determinată în mod cauzal".

Am citat, cred, suficiente exemple care arată că mulți luptă împotriva libertății, fără să știe ce este propriu-zis libertatea.

Este un lucru de la sine înțeles că o acțiune despre care făptuitorul nu știe de ce o săvîrșește, nu poate fi considerată liberă. Dar cum stau lucrurile cu acele acțiuni ale căror motive ne sînt cunoscute? Problema astfel pusă ne duce la întrebarea: "Care este originea și însemnătatea gîndirii?" Căci fără cunoașterea activității *gînditoare* a sufletului, nu e posibilă nici o noțiune a cunoașterii unui lucru, deci nici noțiunea unei acțiuni. Cînd vom ști ce înseamnă gîndirea în general, atunci ne va fi ușor să înțelegem și rolul pe care-l joacă gîndirea în acțiunea omenească. Pe drept cuvînt spune *Hegel* că "abia gîndirea ridică sufletul - suflet cu care sînt înzestrate și animalele - la rangul de spirit". De aceea gîndirea va da și acțiunii omenești pecetea ei caracteristică.

Firește, noi nu afirmăm aici că toate acțiunile noastre purced numai din reflexiunea lucidă a rațiunii. Depart de mine intenția de a considera, în sens extrem, drept acțiuni



*omenești* numai pe acelea care izvorăsc din raționamente abstracte. Dar de îndată ce acțiunile noastre se ridică din sfera satisfacerii poftelor pur animalice, mobilurile noastre de acțiune sînt întotdeauna penetrate de gîndire. Iubirea, compătimirea, patriotismul sînt mobiluri de acțiune, care nu se lasă dizolvate în noțiunile reci ale rațiunii. Se spune: inima, sentimentul își intră aici în drepturile lor. Fără îndoială. Dar inima și sentimentul nu creează mobilurile acțiunii. Ele presupun existența acestora și le primesc doar în sfera lor. În inima mea se trezește compătimirea, numai după ce s-a concretizat mai întîi în conștienta mea reprezentarea persoanei care stîrnește compătimire. Drumul spre inimă trece prin cap. De la aceasta nu face excepție nici iubirea. Dacă iubirea nu este doar o expresie pură a instinctului sexual, atunci ea se întemeiază pe reprezentările pe care ni le facem despre ființa iubită. Și cu cît mai idealiste sînt aceste reprezentări, cu atît mai înflăcărată este iubirea. Și aici, gîndul este părintele sentimentului. Se spune: iubirea ne face orbi față de slăbiciunile ființei iubite. Lucrurile pot fi însă concepute și invers: tocmai iubirea ne deschide ochii pentru calitățile persoanei iubite. Mulți trec insensibili pe lîngă aceste calități, fără să le observe. Cineva le vede, și tocmai de aceea se trezește iubirea în sufletul său. Ce altceva a făcut acesta decît că și-a format reprezentări despre calități, despre care sute de oameni nu și-au făcut asemenea reprezentări. Ei nu au iubirea, fiindcă le lipsește *reprezentarea*.

Putem concepe lucrurile cum vrem: tot mai clar trebuie să vedem că problema acțiunii *omenești* implică, în esența sa, cealaltă problemă, aceea a originii gîndirii. De aceea voi examina mai întîi această ultimă problemă.

## ȘTIINȚA LIBERTĂȚII

### II. IMPULSUL FUNDAMENTAL CĂTRE CUNOAȘTERE

*"Ah, două suflete-mi sălășluiesc în piept,  
Ce vor neconținut să se dezbină;  
Unul, de-o aspră poftă de dragoste umplut,  
Cu ghiarele'ncleștate, în lume se împlîntă,  
Iar celălalt vînjos, desprins de lut,  
Spre plaiul 'nalților strămoși se-avîntă.*

Goethe, Faust I, 1112-1117

Goethe exprimă cu aceste cuvinte, o trăsătură de caracter adînc înrădăcinată în natura omenească. Omul nu este o ființă unitar organizată. El pretinde întotdeauna mai mult decît îi dă lumea de bunăvoie. Natura ne-a înzestrat cu necesități; dintre acestea sînt unele a căror satisfacere ea o lasă pe seama activității noastre. Numeroase sînt darurile care ni s-au împărtășit, dar și mai numeroase sînt dorințele noastre. S-ar părea că sîntem născuți pentru a fi mereu nemulțumiți. Setea noastră de cunoaștere nu este decît un caz particular al acestei nemulțumiri. Privim un pom de două ori. O dată îi vedem crengile în repaus, altă dată în mișcare. Nu ne mulțumim cu această observație. De ce ni se arată pomul o dată în repaus, altă dată în mișcare? Și așa ne punem cele mai felurite întrebări. Fiecare privire pe care o aruncăm în natură trezește în noi o sumă de întrebări. Fiecare fenomen care ne întîmpină, ne pune o problemă. Fiecare trăire devine pentru noi o enigmă. Vedem cum iese dintr-un ou un animal asemănător ființei materne; ne întrebăm care este motivul acestei asemănări. Observăm că la o ființă vie procesele de creștere și evoluție prezintă un anumit grad de perfecțiune: căutăm să aflăm cauzele acestui fenomen. Nicăieri nu sîntem mulțumiți cu ceea ce ne prezintă natura în fața simțurilor. Căutăm pretutindeni ceea ce se numește *explicația* fenomenelor.

Ceea ce căutăm în plus, în lucruri, dincolo de ceea ce vedem nemijlocit în ele, scindează întreaga noastră ființă în două părți: devenim conștienți de antiteza dintre noi și lume. Ne situăm față de lume ca o ființă independentă. Universul ne apare în antiteza: *eu* și *lumea*.

Acest zid despărțitor dintre noi și lume îl ridicăm îndată ce luminează în noi conștiența. Niciodată nu pierdem însă sentimentul că aparținem totuși lumii, că există o legătură care ne unește cu ea, că nu sîntem o ființă în *afara* universului, ci înăuntrul lui.

Acest sentiment produce în noi străduința de a clădi o punte între noi și lume. Și, în ultima analiză, întreaga strădanie spirituală a omenirii constă în clădirea acestei punți. Istoria vieții spirituale este o căutare permanentă a unității dintre noi și lume. Religia, arta și știința urmăresc în aceeași măsură această țintă. Omul credincios, omul religios caută în revelațiile divine pe care i le descoperă Dumnezeu, dezlegarea enigmei cosmice, pe care i-o pune eul său, nemulțumit cu lumea pură a fenomenelor. Artistul caută să imprime materiei ideile eului său, pentru a împăca cele ce trăiesc înăuntrul său cu lumea dinafară. El este, de asemenea, nemulțumit de lumea pură a fenomenelor și caută să-i imprime acel plus pe care eul îl ascunde în sine, dincolo de aspectul material al lumii. Gînditorul cercetează legile fenomenelor și se străduiește să pătrundă cu gîndirea rezultatul observațiilor sale. Abia după ce am făcut din *conținutul lumii* un *conținut al gîndirii* noastre, abia atunci regăsim ansamblul de care ne-am

despărțit. Vom vedea mai târziu că această țintă poate fi atinsă numai dacă misiunea omului de știință va fi concepută mult mai profund de cum se întâmplă adeseori. Întreaga situație pe care am înfățișat-o aici ne întâmpină într-un fenomen al istoriei lumii: în antiteza dintre concepția unitară despre lume, sau *monism*, și teoria despre cele două lumi, sau *dualism*. Dualismul își îndreaptă privirea numai asupra sciziunii dintre eu și lume, sciziune provocată de conștiința omenească. Întreaga lui strădanie este o luptă neputincioasă pentru a împăca aceste două contraste, pe care le numește când *spirit* și *materie*, când *subiect* și *obiect*, când *gîndire* și *fenomen*. El are sentimentul că trebuie să existe o punte între cele două lumi, dar nu e capabil să o găsească. De vreme ce omul se trăiește pe sine ca "eu", el nu poate face altceva decît să conceapă acest "eu" de partea "spiritului"; și, întrucît acestui eu el îi opune lumea, trebuie să se considere ca făcînd parte din aceasta, din lumea pe care o percepe cu simțurile sale, lumea materială. Prin aceasta omul însuși se situează în opoziția: spirit și materie. Acest lucru trebuie să-l facă cu atît mai mult cu cît propriul său trup aparține lumii materiale. "Eul" aparține lumii spirituale, ca o parte a acesteia; fenomenele și lucrurile *materiale*, care sînt percepute de simțuri, aparțin "lumii". Toate enigmele care se referă la spirit și materie, omul trebuie să le regăsească în enigma fundamentală a propriei sale ființe. *Monismul* își îndreaptă privirea numai asupra unității și caută să nege sau să estompeze contradicțiile odată existente. Nici una din cele două concepții nu ne pot mulțumi, fiindcă ele nu corespund realității. Dualismul consideră spiritul (eul) și materia (lumea) ca două entități fundamental diferite și de aceea nu poate înțelege cum acționează una asupra celeilalte. Cum să poată ști spiritul ce se petrece în materie, dacă natura specifică a acesteia îi este cu totul străină? Sau, în aceste condiții, cum să acționeze spiritul asupra materiei, așa încît intențiile sale să se transforme în fapte? S-au conceput cele mai ingenioase, precum și cele mai absurde ipoteze, pentru a rezolva această problemă. Dar, pînă azi, nici cu monismul lucrurile nu stau mult mai bine. Pînă acum el a căutat să se ajute în trei feluri: sau neagă spiritul și devine materialism, sau neagă materia și își caută salvarea în spiritualism, sau afirmă că, în chiar cea mai simplă substanță a lumii, spiritul și materia se găsesc unite în mod inseparabil, și de aceea nu trebuie să ne mirăm că în om apar aceste două modalități de existență, care nicăieri nu sînt separate.

*Materialismul* nu poate oferi niciodată o explicație satisfăcătoare a lumii. Căci orice încercare de a da o explicație trebuie să înceapă prin faptul de a ne forma *gînduri* despre fenomenele lumii. De aceea, materialismul începe prin *gînduri* despre materie sau despre fenomenele materiale. Prin aceasta el are înaintea sa două domenii diferite: lumea materială și gîndurile despre ea. Pe acestea din urmă, el încearcă să le înțeleagă, concepîndu-le drept procese pur materiale. El crede că gîndirea are loc în creier, cam așa cum are loc digestia în organismul animal. Așa cum atribuie materiei funcțiuni mecanice și organice, tot așa îi atribuie și însușirea de a gîndi, în anumite condiții. Uită că prin aceasta nu a făcut decît să transpună problema într-un alt loc. În loc să și-o atribuie lui însuși, el atribuie materiei facultatea gîndirii. Și cu aceasta se găsește iarăși la punctul său de plecare. Cum ajunge materia să cugete asupra ființei sale proprii? De ce nu e mulțumită cu sine și de ce nu-și acceptă pur și simplu existența așa cum se prezintă? Materialistul își abate privirea de la subiectul determinat, de la eul nostru propriu, și ajunge la o formațiune nedefinită și nebuloasă. Și aici îl întâmpină aceeași enigmă. Concepția materialistă nu e capabilă să rezolve problema, ci numai să o transpună.

Cum stau lucrurile cu concepția spiritualistă? *Spiritualistul* extremist neagă existența de sine stătătoare a materiei și o concepe numai ca un produs al spiritului. Dar cînd se folosește de această concepție la dezlegarea enigmei propriei sale ființe, atunci ajunge în impas. Căci eului, care poate fi considerat de partea spiritului, i se opune nemijlocit lumea simțurilor. Spre această lume se pare că nu se deschide nici un acces *spiritual*, ea trebuie percepută și trăită de "eu", prin procese materiale. Atîta timp cît se consideră doar o entitate

spirituală, "eul" nu descoperă în sine asemenea procese materiale. În ceea ce-și prelucrează el în mod spiritual, nu se cuprinde niciodată lumea simțurilor. Se pare că "eul" trebuie să admită că lumea i-ar rămâne inaccesibilă, dacă el nu ar intra în relație cu ea pe o cale nespirtuală. Tot așa, cînd vrem să trecem la acțiune, intențiile noastre trebuie transpuse în realitate cu ajutorul substanțelor și forțelor materiale. Prin urmare, noi sîntem avizați la lumea exterioară. Spiritualistul extrem, sau dacă vrem, gînditorul care, datorită idealismului său absolut, se clasifică printre spiritualiștii extremiști, este *Johann Gottlieb Fichte*. El a încercat să deducă din "eu" întregul edificiu al Universului. Rezultatul acestei încercări este o grandioasă *image de gînduri* a lumii, fără nici un conținut experimental. Pe cît de imposibil îi este materialistului să decreteze inexistența spiritului, tot atît de imposibil îi este spiritualistului să nege lumea materială exterioară.

Pentru că omul, atunci cînd își îndreaptă cunoașterea asupra "eului", percepe mai întîi activitatea acestui "eu" în plăsmuirea gînditoare a lumii ideilor, concepția despre viață orientată în mod spiritualist se poate simți ispitită, privind asupra ființei omenesci, să recunoască drept spirit numai această lume a ideilor. Pe această cale, spiritualismul devine un idealism unilateral. El nu ajunge pînă acolo încît, *prin* lumea ideilor, să caute o lume *spirituală*; el vede în lumea ideilor lumea spirituală însăși. Prin aceasta el este silit să se oprească cu concepția sa despre lume, ca țintuit, în sfera acțiunii "eului".

Un curios gen de idealism îl constituie concepția lui *Friedrich Albert Lange*, așa cum ne-o prezintă el în mult citata sa lucrare, "Istoria materialismului". El este de părere că materialismul are dreptate atunci cînd susține că toate fenomenele lumii, inclusiv gîndirea noastră, sînt un produs al proceselor pur materiale; numai că și invers, materia și manifestările ei sînt un produs al gîndirii noastre. "Simțurile... ne dau *efectele* lucrurilor, nu imagini fidele, și, cu atît mai puțin, lucrurile în sine. Dar de aceste simple efecte țin și simțurile, împreună cu creierul și cu vibrațiile moleculare gîndite a se petrece în el". Prin urmare, gîndirea noastră este creată de procesele materiale, iar acestea, de gîndirea pe care o dezvoltă "eul". Deci, filosofia lui Lange nu este nimic altceva decît istoria - transpusă în concepte - a bravului Munchhausen, care stă suspendat în aer, ținîndu-se de propriul său păr.

A treia formă a monismului este aceea care, în cea mai simplă entitate, în atom, vede unite deja cele două esențe, materia și spiritul. Dar nici prin aceasta nu izbutim decît să transpunem pe un alt plan problema care ia naștere în conștiința noastră. Cum ajunge entitatea elementară să se exteriorizeze sub două forme, dacă ea este o unitate indivizibilă?

Față de toate aceste puncte de vedere, trebuie să sesizăm faptul că opoziția originală, contradicția fundamentală ne întîmpină mai întîi în propria noastră conștiință. Noi sîntem cei care ne desfacem de solul matern al naturii și ne situăm față de "lume" ca "eu". Acest lucru îl exprimă Goethe în mod clasic, în studiul său "Natura", chiar dacă, la început, felul său de a se exprima ni se pare complet neștiințific. "Trăim în mijlocul ei (a naturii) și îi sîntem străini. Ea conversează neînterupt cu noi și nu ne trădează misterul ei". Dar Goethe cunoaște și cealaltă latură a problemei: "Toți oamenii sînt în ea și ea în toți".

Pe cît este de adevărat că ne-am înstrăinat de natură, pe atît de adevărat este că simțim: noi ne aflăm în natură și îi aparținem. Ceea ce trăiește și în noi, nu poate fi decît acțiunea ei proprie.

Trebuie să regăsim drumul spre ea. O simplă reflecție ne poate indica acest drum. Ce e drept, noi ne-am desfăcut de natură; dar, cu prilejul acestei detașări, cu siguranță că am luat din natură ceva în propria noastră ființă. Trebuie să descoperim natura din noi înșine și atunci vom afla iarăși legătura dintre noi și lume. Acesta este lucrul pe care îl neglijează dualismul. El consideră interiorul omenesc drept o entitate spirituală cu totul străină de natură și caută să stabilească o legătură între acesta și natură. Nici o mirare că nu poate afla legătura. Noi putem să găsim natura în afara noastră, numai după ce am cunoscut-o mai întîi *în* noi înșine. Ceea ce

e identic cu ea în interiorul nostru va deveni călăuza noastră. Prin aceasta ni se trasează drumul de urmat. Nu vrem să facem nici o speculație asupra raportului de reciprocitate dintre natură și spirit. Vrem să coborîm însă în adîncurile propriei noastre ființe, pentru a găsi aici elementele pe care le-am adus în noi cînd am fugit din natură.

Cercetarea ființei noastre trebuie să ne aducă dezlegarea enigmei. Trebuie să ajungem la un punct, în care să ne putem spune: aici nu mai sîntem doar "eu", aici am ajuns la ceva ce este mai mult decît "eu".

Mă aștept ca unii dintre aceia care au citit pînă aici această carte, să afle că expunerile mele nu corespund "exigențelor actualului stadiu al științei". Acestora nu vreau să le spun decît atît că pînă aici nu am vrut să am de a face cu nici un fel de rezultate științifice, ci numai cu simpla descriere a unor lucruri, pe care orice om le poate trăi în propria sa conștiință. Că s-au strecurat și unele fraze prin care s-a încercat o conciliere a conștiinței cu lumea, aceasta numai pentru a lămuri lucrurile. De aceea nici nu am dat o importanță deosebită întrebuirii precise, așa cum se obișnuiește în psihologie și în filosofie, unor expresii ca: "eu", "spirit", "lume", "natură" etc. Conștiința cotidiană nu cunoaște diferențierile precise pe care le face știința. Or, pînă aici, noi nu am voit să expunem decît fapte ale vieții obișnuite. Nu ne interesează cum a interpretat, pînă în prezent, știința, fenomenele de conștiință, ci modul în care se manifestă această conștiință oră de oră.

## ȘTIINȚA LIBERTĂȚII

### III. GÎNDIREA ÎN SLUJBA CONCEPERII LUMII

Cînd observ cum o bilă de biliard care este lovită, transmite mișcarea sa altei bile, eu nu exercit nici o înrîurire asupra desfășurării fenomenului observat. Direcția și viteza bilei a doua sînt determinate de direcția și viteza celei dintîi. Cît timp mă comport ca simplu observator, pot spune ceva despre mișcarea bilei a doua, doar după ce mișcarea s-a produs. Altfel stau lucrurile cînd încep să reflectez asupra conținutului observației mele. Reflecția mea are drept scop să-mi formeze noțiuni despre obiectul observației mele. Eu pun noțiunea unei bile elastice în legătură cu anumite alte noțiuni ale mecanicii și reflectez asupra circumstanțelor ce se vor ivi în cazul dat. Prin urmare, eu caut să alătur procesului care se desfășoară fără contribuția mea, un al doilea proces care se desfășoară în sfera conceptuală. Ultimul depinde de mine. Aceasta se arată prin faptul că mă pot mulțumi cu observația și, dacă nu am vreo exigență în această privință, pot renunța la căutarea noțiunilor. Dar atunci cînd am această exigență, nu mă liniștesc pînă nu stabilesc anumite relații între noțiunile: bilă, elasticitate, mișcare, lovitură, viteză etc., relații față de care fenomenul observat se găsește într-un anumit raport. Pe cît este de sigur că fenomenul se desfășoară independent de mine, tot atît de sigur este că procesul conceptual nu se poate desfășura fără contribuția mea.

Că această activitate este într-adevăr emanația ființei mele independente, sau că fiziologii moderni au dreptate cînd spun că nu putem gîndi așa cum vrem, ci trebuie să gîndim așa cum ne obligă ideile și asociațiile de idei prezente în conștiința noastră (vezi *Ziehen*: "Principiile psihologiei fiziologice", Iena 1893), toate acestea sînt lucruri care vor constitui obiectul unor dezbateri ulterioare. Deocamdată vrem să stabilim doar faptul că ne simțim mereu obligați să căutăm pentru obiectele și fenomenele ce există fără contribuția noastră, noțiuni și asociații de noțiuni care stau într-un anumit raport cu acele obiecte. Că această faptă este într-adevăr o faptă *a noastră* sau că noi o săvîrșim în virtutea unei necesități implacabile, este o chestiune pe care nu o discutăm deocamdată. Ceea ce nu se poate nega, este că, la început, ea ne apare ca a noastră. Noi știm absolut precis că odată cu obiectele, nu ne sînt date și noțiunile acestora. Faptul că eu însumi sînt cel activ, se poate baza pe o iluzie; în orice caz, observației directe așa i se prezintă lucrurile. Întrebarea care se pune acum este: ce dobîndim prin aceea că găsim corespondentul conceptual al unui fenomen?

Este o profundă deosebire în modul cum se raportează, pentru mine, una față de alta, componentele unui fenomen, înainte și după găsirea noțiunilor corespunzătoare. Simpla observație poate urmări componentele unui fenomen dat, în desfășurarea lui, dar înlănțuirea dintre componente rămîne obscură, întunecată, înainte de a recurge la ajutorul noțiunilor. Eu văd prima bilă de biliard mișcîndu-se în direcția bilei a doua, cu o anumită viteză; ceea ce se întîmplă după ciocnire voi afla numai după ce ciocnirea a avut loc, dar nici atunci nu pot urmări desfășurarea lucrurilor decît tot cu ajutorul ochilor. Să presupunem că în momentul ciocnirii, cineva mi-ar acoperi cîmpul pe care se desfășoară fenomenul. În acest caz - ca simplu spectator - nu am cunoștință de cele ce se întîmplă după aceea. Lucrurile ar sta cu totul altfel dacă aș fi aflat noțiunile corespunzătoare constelației raporturilor dintre bile, înaintea acoperirii cîmpului. În acest caz pot indica ce se întîmplă, chiar dacă încetează posibilitatea observării. Un obiect sau un fenomen doar observat nu ne spune nimic despre raporturile sale cu celelalte fenomene sau obiecte. Aceste raporturi le sesizăm abia după ce observația se unește cu gîndirea.

*Observația și gîndirea sînt cele două puncte de pornire pentru întreaga strădanie*

spirituală a omului, în măsura în care el este conștient de o asemenea strădanie. Realizările, înfăptuirile minții omenești obișnuite, precum și cele mai complicate cercetări științifice se sprijină pe acești doi stâlpi fundamentali ai spiritului nostru. Filosofii au pornit de la diferite contradicții inițiale: idee și realitate, subiect și obiect, fenomen și lucru în sine, eu și non-eu, idee și voință, noțiune și materie, energie și substanță, conștient și inconștient. Se poate însă ușor vedea că tuturor acestor contraste trebuie să le premeargă contrastul dintre *observație* și *gîndire*, ca fiind cel mai important pentru om.

Orice principiu am stabili, trebuie să arătăm că acesta este un principiu pe care l-am observat undeva, sau trebuie să-l exprimăm sub forma unui gînd clar, pe care să-l poată cugeta oricare om. Orice filosof care începe să vorbească despre principiile sale originare, trebuie să se folosească de forma conceptuală, deci de gîndire. Prin aceasta el admite indirect că gîndirea premerge elaborării noțiunilor. Deocamdată nu discutăm dacă gîndirea, sau altceva, este elementul principal al evoluției lumii. Dar este un lucru evident că filosoful nu poate dobîndi fără gîndire nici o cunoștință despre evoluție. La nașterea unui fenomen cosmic, gîndirea poate juca un rol secundar, dar la nașterea unei concepții despre acel fenomen, gîndirii îi revine, fără îndoială, un rol principal.

În ceea ce privește observația, putem spune că avem nevoie de ea datorită organizării noastre. Gîndul nostru despre cal și obiectul cal sînt două lucruri care ni se înfățișează separat. Iar acest obiect nu ne este accesibil decît prin observație. Pe cît de puțin ne putem forma o noțiune despre cal prin simplul fapt că îl privim, tot atît de puțin sîntem în stare să producem prin simpla gîndire un obiect corespunzător.

În succesiunea lor temporală, observația premerge gîndirii. Căci și gîndirea trebuie cunoscută mai întîi prin observație. La începutul acestui capitol, cînd am arătat cum se aprinde gîndirea în contact cu un fenomen și cum depășește apoi realitățile date fără contribuția ei, nu am făcut în fond decît să descriem o observație. Abia prin observație devenim conștienți de toate cîte intră în sfera trăirilor noastre. Cuprinsul senzațiilor, percepțiilor, concepțiilor, sentimentelor, actele de voință, imaginile viselor, jocul fanteziei, reprezentările, noțiunile și ideile, toate iluziile și halucinațiile ne sînt date prin *observație*.

Dar gîndirea, ca obiect de observație, se deosebește esențial de toate celelalte obiecte. Observarea unei mese, a unui pom, are loc de îndată ce aceste obiecte apar în orizontul trăirilor mele. Dar nu observ concomitent și gîndirea asupra acestor obiecte. Masa o observ, iar gîndirea asupra ei o dezvolt, dar nu o pot observa în clipa în care ea se desfășoară. Trebuie să mă situez mai întîi pe un punct de vedere din afara activității mele, dacă pe lîngă masă vreau să observ și gîndirea mea asupra mesei. În timp ce observarea obiectelor și a fenomenelor, precum și gîndirea asupra lor sînt stări obișnuite, care umplu viața mea curentă, observarea gîndirii este o stare excepțională. Acestui fapt trebuie să i se dea toată importanța, dacă vrem să determinăm raportul gîndirii față de toate celelalte conținuturi ale observației. Trebuie să înțelegem clar că în procesul de observare al gîndirii aplicăm un procedeu care, pentru observarea întregului rest al cuprinsului lumii constituie starea normală, dar care, ca o consecință a acestei stări normale, nu se aplică gîndirii însăși.

Cineva ar putea obiecta că cele spuse de mine aici despre gîndire s-ar putea spune și despre simțire sau despre celelalte activități spirituale. Dacă avem, de pildă, sentimentul plăcerii, acesta de asemenea se aprinde în contact cu un obiect, și eu observ acest obiect, dar nu observ sentimentul plăcerii. Această obiecție se întemeiază însă pe o eroare. Plăcerea nu stă deloc, față de obiectul acesteia, în același raport în care se găsește noțiunea, elaborată de gîndire, și obiectul ei. Sînt absolut conștient că noțiunea unui lucru se formează prin activitatea mea, în timp ce plăcerea este produsă în mine de obiect, la fel cum se produc, de exemplu, modificările pe care o piatră în cădere le provoacă în obiectul pe care a căzut. Pentru observație și plăcerea este un lucru dat, exact la fel ca obiectul care o provoacă. Nu se poate spune același lucru despre noțiune. Pot întreba: pentru ce un anumit fenomen produce în mine

sentimentul plăcerii? Dar nicidecum nu pot întreba: de ce un fenomen produce în mine un anumit număr de noțiuni? Această întrebare nu ar avea, pur și simplu, nici un sens. În cazul reflexiunii asupra unui fenomen, nu este deloc vorba despre o înrîurire asupra mea. Nu pot afla nimic despre mine prin aceea că cunosc noțiunile care explică modificările produse de o piatră aruncată într-un geam. Dar este neîndoielnic că eu aflu ceva despre personalitatea mea, când cunosc sentimentul pe care îl trezește în mine un anumit fenomen. Când spun despre un lucru pe care îl privesc: acesta este un trandafir, atunci, despre mine, nu spun absolut nimic; dar când spun despre același lucru: el îmi face plăcere, atunci n-am caracterizat numai trandafirul, ci m-am caracterizat și pe mine însumi, în raport cu acel trandafir.

Prin urmare, nu poate fi vorba ca, în ceea ce privește procesul de observație, să punem gîndirea pe același plan cu simțirea. Același lucru se poate conchide ușor și în privința celorlalte funcțiuni ale spiritului omenesc. Față de gîndire, ele se situează în rîndul celorlalte obiecte și fenomene ale observației. Tocmai naturii caracteristice a gîndirii îi aparține faptul că ea este o activitate care se îndreaptă numai asupra obiectului observat și nu asupra persoanei gînditoare. Aceasta reiese și din felul în care vorbim despre gîndurile noastre, în contrast cu felul în care vorbim despre sentimentele și actele noastre de voință. Când văd un obiect și recunosc în el o masă, în general, nu voi zice: gîndesc asupra unei mese, ci: aceasta este o masă. În schimb, voi zice: eu mă bucur de această masă. În primul caz nici nu mă gîndesc să exprim vreun raport între mine și masă, dar în al doilea caz este vorba tocmai despre acest raport. Prin cuvintele: eu gîndesc asupra unei mese, intru deja în starea excepțională caracterizată, în care transform în obiect de observație ceea ce este cuprins întotdeauna în activitatea noastră spirituală, dar nu ca obiect de observație.

Natura caracteristică a gîndirii o constituie faptul că gînditorul uită gîndirea în timp ce o exercită. Nu gîndirea îl preocupă, ci obiectul gîndirii, adică obiectul pe care îl observă.

Prin urmare, prima observație pe care o facem asupra gîndirii este aceea că ea reprezintă elementul neobservat al vieții noastre spirituale obișnuite.

Motivul pentru care nu ne observăm gîndirea, în viața spirituală obișnuită, rezidă în faptul că gîndirea se întemeiază pe propria noastră activitate. Lucrul pe care nu îl produc eu însumi intră ca obiect în cîmpul meu de observație. Constat că el s-a născut fără participarea mea; îl am în fața mea; eu trebuie să consider obiectul ca o premiză a procesului meu de gîndire. În timp ce mă gîndesc la un obiect, eu sînt preocupat de el, privirea mea este îndreptată spre el. Această preocupare este tocmai contemplarea gînditoare. Atenția mea nu se îndreaptă asupra activității mele, ci asupra obiectului acestei activități. Cu alte cuvinte: în timp ce gîndesc, privirea mea nu se îndreaptă asupra gîndirii pe care eu însumi o produc, ci ea se îndreaptă asupra obiectului gîndirii pe care nu eu îl produc.

În aceeași situație mă găsesc chiar și atunci când provoc starea excepțională și reflectez asupra propriei mele gîndiri. Eu nu-mi pot observa niciodată gîndirea în momentul desfășurării ei; experiențele pe care le-am făcut asupra procesului meu de gîndire, pe acestea le pot face ulterior obiect al gîndirii mele. Dacă aș vrea să-mi observ gîndirea chiar în timp ce ea se desfășoară, atunci ar trebui să mă scindez în două persoane: una care gîndește și alta care se privește pe sine în timpul acestui proces de gîndire. Aceasta nu o pot face. Acest lucru îl pot săvîrși numai în două acte separate. Gîndirea ce urmează a fi observată nu este niciodată gîndirea angajată în această observare, ci întotdeauna o altă gîndire. Nu are importanță dacă, în acest scop, transform în obiect de observație un proces anterior al propriei mele gîndiri sau urmăresc un proces de gîndire al unei alte persoane sau, în fine, dacă dezvolt un proces de gîndire născocit, ca în cazul de mai sus, cu mișcarea bilelor de biliard.

Două lucruri nu se împacă: situația de creator cu aceea de spectator al acestei creațiuni. Acest lucru îl știe Cartea Întîia a lui Moise. În primele șase zile cosmice, Dumnezeu a creat lumea și abia după ce ea începu să existe a fost cu puțința a o privi. "Și Dumnezeu a privit toate cîte le-a făcut și iată că toate erau foarte bune" (*Cartea întîia a lui Moise: Geneza*



(Facerea), 1:31). La fel se petrec lucrurile și cu gândirea noastră. Ca să o putem observa, ea trebuie mai întâi să existe.

Motivul pentru care nu putem observa gândirea în timpul în care ea se desfășoară, este identic cu acela care ne îngăduie să o cunoaștem mai direct, mai intim decât putem cunoaște oricare alt proces din lume. Tocmai fiindcă noi înșine o producem, de aceea cunoaștem caracteristicile desfășurării sale, felul în care se desfășoară fenomenele aparținătoare acestui proces. Ceea ce poate fi găsit numai indirect în celelalte sfere de observație: legătura obiectivă și raportul dintre lucrurile singulare, în cazul gândirii îl aflăm în modul cel mai nemijlocit. Nu știu, pur și simplu, de ce, pentru observația mea, tunetul urmează după fulger, de ce gândirea mea leagă *noțiunea* tunetului de aceea a fulgerului, acest lucru îl știu în mod nemijlocit din conținutul celor două noțiuni. Firește, nici nu interesează dacă noțiunile pe care le am eu despre fulger și tunet sînt juste. Corelația dintre acele noțiuni pe care le am îmi este clară, și anume, din însuși conținutul acelor noțiuni.

Această claritate evidentă, în ceea ce privește procesul de gândire, este cu totul independentă de cunoștințele pe care le avem despre bazele fiziologice ale gândirii. Eu vorbesc aici despre gândire, în măsura în care ea rezultă din observarea activității noastre spirituale. În timp ce se efectuează o operație de gândire, nu interesează deloc procesele materiale care se desfășoară în creier. Ceea ce observ, cînd examinez gândirea, nu sînt procese care ar uni, în creierul meu, noțiunea fulgerului cu aceea a tunetului, ci observ ceea ce mă determină să pun cele două noțiuni într-o anumită corelație. Din observația mea rezultă că la baza asociațiilor mele de idei nu există un alt criteriu, după care să mă călăuzesc, decât conținutul gândurilor mele; nu mă orientez după procesele materiale din creierul meu. Într-o epocă mai puțin materialistă decât a noastră, o asemenea remarcă ar fi fost, natural, cu totul de prisos. Astăzi însă, cînd există oameni care cred că atunci cînd vor ști ce este materia, vor ști și cum gîndește materia, trebuie să spunem că se poate vorbi despre gândire, fără să intrăm în conflict cu fiziologia creierului. Astăzi multor oameni le este foarte greu să conceapă noțiunea gândirii în toată puritatea ei. Cine opune ideilor pe care eu le-am dezvoltat aici despre gândire, fraza lui *Cabanis*: "Creierul secretă gânduri așa cum ficatul secretă bila, glanda salivară saliva etc.", acela pur și simplu nu știe despre ce vorbesc eu aici. El caută să găsească gândirea printr-un simplu proces de observație, în același fel cum procedăm cu celelalte lucruri din lume. Dar, pe această cale, el nu o poate găsi, fiindcă, așa după cum am arătat, tocmai în acest punct gândirea se sustrage observației obișnuite. Cine nu poate învinge materialismul, acela îi lipsește facultatea de a produce în sine starea excepțională descrisă, în care el devine conștient de un lucru, care, în toate celelalte funcțiuni ale spiritului, îi rămîne inconștient. Cine nu are bunăvoința de a se situa pe acest punct de vedere, cu acela nu vom putea vorbi despre gândire, așa cum nu putem vorbi despre culori cu un orb. Dar în nici un caz acesta să nu creadă că noi confundăm procesele fiziologice cu gândirea. El nu explică gândirea, fiindcă, de fapt, nu o vede.

Pentru fiecare om înzestrat cu facultatea de a observa gândirea - și cu puțină bunăvoință, această facultate o are fiecare om normal -, această observație este cea mai importantă dintre toate cîte le poate face. Căci el observă un lucru al cărui autor este el însuși; el nu se vede stînd în fața unui obiect străin, ci în fața propriei sale activități. El știe cum ia naștere ceea ce observă. Pătrunde întreaga desfășurare a procesului de gândire. Am dobîndit un punct solid, din care, plini de speranțe întemeiate, putem căuta explicația celorlalte fenomene ale lumii.

Sentimentul de a fi dobîndit un asemenea punct solid l-a îndemnat pe întemeietorul filosofiei moderne, *Renatus Cartesius*, să pună bazele întregii cunoașteri omenești pe cuvintele: *gîndesc, deci exist*. Toate celelalte lucruri, toate celelalte fenomene există fără mine; nu știu dacă existența lor este reală sau dacă ele sînt amăgire și vis. Un singur lucru îl știu absolut sigur, fiindcă eu însumi îl produc spre existența sa sigură: gândirea mea. Existența

ei ar mai putea avea și o altă origine, ar putea veni de la Dumnezeu sau din altă parte; dar că această gândire există în sensul în care eu însumi o produc, de acest lucru sînt sigur. Cartesius, în primul rînd el, nu era îndreptățit să dea cuvintelor sale un alt sens. El nu putea afirma altceva decît că eu mă regăsesc în sînul lumii, în gîndirea mea, ca în cea mai originară activitate a mea. Ce anume vor să însemne cuvintele: *deci sînt*, acest lucru a fost mult discutat. Ele pot avea sens numai într-un singur caz. Cel mai simplu lucru pe care îl pot spune despre un obiect este că el *este*, că există. Cum să determin apoi mai exact această existență, acesta este un lucru pe care nu-l pot spune din primul moment despre nici un obiect care intră în orizontul trăirilor mele. Trebuie să examinăm mai întîi fiecare obiect în raportul său cu celelalte lucruri, pentru a putea determina în ce sens se poate vorbi despre el ca despre un lucru existent. Un proces trăit poate fi pentru noi o sumă de percepții, dar el poate fi și un vis, o halucinație etc. Prin urmare, nu pot spune în ce sens există acest proces. Procesul însuși nu mi poate arăta sensul în care el există. Aceasta o voi afla numai după ce îl voi examina în raport cu celelalte lucruri. Dar nici în acest caz nu pot ști despre el *mai mult* decît în ce raporturi stă el cu aceste lucruri. Cercetarea mea ajunge pe un tărîm solid abia atunci cînd găsesc un obiect la care pot desluși sensul existenței sale, din el însuși. Acest obiect însă sînt eu însumi ca ființă gînditoare, căci eu dau existenței mele conținutul precis și de sine stătător al activității gînditoare. Pornind de aici pot pune întrebarea: oare celelalte lucruri există în același sens, sau în altul?

Cînd facem din gîndire obiect al observației, adăugăm restului de conținut observat al lumii ceva care, de altfel, scapă atenției noastre; nu modificăm însă felul în care se comportă omul față de celelalte obiecte. Înmulțim numărul obiectelor de observație, dar nu și metoda de observație. În timp ce observăm celelalte lucruri, în fenomenele lumii - la care adaug acum și fenomenul de a observa - intervine un proces pe care omul îl trece cu vederea. Este un fenomen pe care nu îl luăm în considerare și care se deosebește de toate celelalte fenomene. Dar cînd îmi examinez gîndirea, nu mai am de a face cu nici un element ne luat în considerare. Căci ceea ce stă acum îndărătul ei nu este altceva decît tot gîndirea. Din punct de vedere calitativ, obiectul observat este de aceeași natură cu activitatea care se îndreaptă asupra lui. Și aceasta este iar una din particularitățile caracteristice ale gîndirii. Cînd facem din gîndire obiect de observație, nu sîntem constrînși să recurgem la ajutorul unui element calitativ diferit, ci ne putem păstra în același element.

Dacă întreș gîndirii mele un obiect care există fără aportul meu, trec dincolo de observația mea și trebuie să mă întreb: ce drept am eu la aceasta? De ce nu las obiectul să acționeze pur și simplu asupra mea? În ce mod este posibil ca gîndirea mea să aibă o relație cu obiectul? Acestea sînt întrebări pe care trebuie să și le pună toți aceia care reflectează asupra propriilor lor procese de gîndire. Dar toate aceste întrebări nu se mai pun atunci cînd reflectăm asupra gîndirii însăși. Noi nu adăugăm nici un element străin de ea, deci nici nu trebuie să ne justificăm cu privire la un asemenea element.

*Schelling* spune: "A cunoaște natura, înseamnă a crea natura". Cine ia *ad literam* aceste cuvinte ale cutezătorului filosof naturalist, acela ar trebui să renunțe pentru toată viața la orice cunoaștere a naturii. Căci natura există, și pentru a o crea a doua oară trebuie să cunoști principiile după care ea s-a născut. Condițiile de existență ale naturii, pe care am voi să le creăm, ar trebui să le învățăm din natura deja existentă. Dar această învățare, care ar trebui să premerge creării, ar fi sinonimă cu cunoașterea naturii, și aceasta chiar și atunci, cînd - după ce am cunoscut condițiile de existență - am renunțat cu totul la creare. Numai o natură care încă nu există ar putea fi creată fără a o cunoaște *dinainte*.

Ceea ce în cazul naturii este cu neputință: crearea înaintea cunoașterii, o realizăm în gîndire. Dacă am vrea să gîndim numai după ce am cunoscut gîndirea, nu am mai gîndi niciodată. Trebuie să ne încumetăm a gîndi mai întîi, pentru ca ulterior, observînd propria noastră gîndire, să ajungem la cunoașterea ei. Observației gîndirii îi creăm mai întîi noi înșine

un obiect. Toate celelalte obiecte există fără contribuția noastră.

Afirmației mele: noi trebuie să gândim înainte de a ne putea observa gândirea, cineva i-ar putea opune ușor cealaltă afirmație, ca fiind la fel de îndreptățită: nici cu digestia nu putem aștepta până vom fi observat procesul digestiei. Această obiecție ar fi asemănătoare aceleia pe care i-o făcuse Pascal lui Cartesius, afirmând că tot atât de bine s-ar putea spune: eu mă plimb, prin urmare sînt. Bineînțeles că trebuie să diger înainte de a studia procesul fiziologic al digestiei. Dar acest proces s-ar putea compara cu observarea gândirii numai dacă ulterior nu aş analiza digestia gândind, ci mîncînd și digerînd. Că digestia nu poate fi obiect al digestiei, dar gândirea poate fi foarte bine obiect al gândirii, acesta este un lucru care își are bunele sale temeiuri.

E deci sigur faptul că în gândire avem procesul universal pe o culme unde, dacă vrem să se realizeze ceva, trebuie să fim prezenți. Or, tocmai acesta e lucrul important. Tocmai acesta e motivul pentru care obiectele îmi apar atât de enigmatice: fiindcă nu particip la nașterea lor. Pe acestea le găsesc ca realități pur și simplu date; gândirea însă este ceva ce știu cum se produce. De aceea nu există un punct de plecare mai originar pentru examinarea fenomenelor din lume decît gândirea.

Aș mai vrea să amintesc, în privința gândirii, o eroare mult răspîdită. Ea constă în faptul că se spune: gândirea, așa cum este ea în sine, nu poate fi întîlnită nicăieri. Se spune că gândirea, care stabilește corelații între observațiile experiențelor noastre și le îmbracă cu un țesut de noțiuni, nu ar fi deloc identică cu gândirea pe care o obținem ulterior despre obiectele observației, din care facem apoi obiect al observației noastre. Ceea ce întretesem mai întîi inconștient în lucruri, ar fi cu totul altceva decît ceea ce scoatem apoi din lucruri, cu deplină conștiență.

Cine trage asemenea concluzii nu își dă seama că pe această cale îi este cu neputință să evadeze din sfera gândirii. Eu nu pot ieși nicidecum din sfera gândirii, dacă vreau să examinez gândirea. Dacă facem distincție între gândirea de care mai înainte nu eram conștienți și gândirea de care am devenit apoi conștienți, nu trebuie să uităm că această distincție este cu totul exterioară și nu are nimic de a face cu problema în sine. Eu nu transform un lucru prin aceea că îl observ gândind. Îmi pot închipui că o ființă, cu organe de percepție cu totul altfel făcute, cu o inteligență care funcționează altfel, să aibă despre cal o cu totul altă reprezentare decît mine, dar nu îmi pot imagina că propria mea gândire devine alta, prin aceea că eu o observ. Observ ceea ce cu însumi produc. Nu vorbim acum despre felul în care se înfățișează gândirea mea altor inteligențe, ci numai despre felul cum ea mi se înfățișează mie. În orice caz, imaginea gândirii mele nu poate fi mai adevărată pentru o altă inteligență decît pentru propria mea inteligență. Numai dacă nu aş fi eu însumi ființa gînditoare, ci gândirea m-ar întîmpina ca o activitate a unei ființe străine mie, numai atunci aş putea spune că imaginea mea despre gândire s-ar forma într-adevăr într-un mod determinat; dar modul cum ar fi în sine gândirea acelei ființe, acest lucru nu l-aș putea ști.

A examina propria mea gândire dintr-un alt punct de vedere, pentru aceasta nu simt deocamdată nici cel mai mic impuls. Toate celelalte lucruri din lume le examinez cu ajutorul gândirii. De ce să fac excepție de la aceasta tocmai la examinarea gândirii mele?

Prin cele de mai sus, consider că am justificat îndeajuns motivul pentru care eu pornesc, în examinarea lumii, de la gândire. Cînd Arhimede a inventat pîrghia, el a crezut că ar putea cu ajutorul ei urni din loc întreg Cosmosul, dacă ar găsi un punct pe care să-și poată sprijini instrumentul. Avea trebuință de un lucru care să-și găsească suport în sine însuși. În gândire avem un principiu care există prin sine însuși, nu prin altceva. Să încercăm a înțelege lumea pornind de aici. Putem înțelege gândirea prin ea însăși. Problema care se pune este doar dacă prin ea mai putem înțelege și altceva.

Pînă aici am vorbit despre gândire, fără să ne fi referit la vehicolul ei, conștiența omenească. Cei mai mulți dintre filosoffii contemporani îmi vor obiecta: înainte de a exista o

gîndire, trebuie să existe o conştiinţă. De aceea trebuie să pornim de la conştiinţă şi nu de la gîndire. Căci gîndirea nu ar exista fără conştiinţă. La această obiecţie trebuie să răspund. Dacă vreau să mă lămuresc asupra raportului ce există între gîndire şi conştiinţă, trebuie să reflectez asupra acestui fapt. Prin aceasta dau întîietate gîndirii. Natural, la aceasta se poate răspunde: cînd filosoful vrea să *înţeleagă* conştiinţa, el se foloseşte de gîndire; în măsura în care face aceasta, el dă întîietate gîndirii, dar în viaţa obişnuită, gîndirea se naşte înăuntrul conştiinţei, deci întîietatea revine acesteia din urmă. Dacă am da acest răspuns Creatorului lumii, Care vrea să creeze gîndirea, atunci, fără îndoială, acest răspuns ar fi îndreptăţit. Fireşte, gîndirea nu poate lua naştere fără să realizăm mai întîi conştiinţa. Pentru filosof însă nu se pune problema să creeze lumea, ci s-o înţeleagă. De aceea, el nici nu trebuie să caute un punct de plecare pentru crearea lumii, ci pentru înţelegerea ei. Găsesc bizară acuza ce se aduce filosofului că el se interesează în primul rînd de temeinicia principiilor sale şi nu de obiectele pe care vrea să le înţeleagă. Creatorul lumii trebuie să ştie cum să găsească gîndirii un purtător. Dar filosoful trebuie să caute o temelie sigură, de pe care să poată porni la înţelegerea unei realităţi existente. Ce folos dacă pornim de la conştiinţă şi o supunem spre examinare observaţiei gînditoare, dacă nu ştim dinainte cum se poate obţine explicaţia lucrurilor prin observaţia *gînditoare*?

Trebuie să examinăm gîndirea mai întîi cu totul neutru, fără a ne referi la un subiect gînditor sau la un obiect gîndit. Căci în subiect şi obiect avem deja noţiuni care sînt formate prin gîndire. Nu se poate tăgădui că, *înainte de a putea înţelege alte lucruri, trebuie să înţelegem gîndirea*. Cine neagă aceasta, trece cu vederea faptul că el, ca om, nu e la începutul Creaţiunii, ci la sfîrşitul ei. De aceea, pentru a explica lumea prin noţiuni, nu putem porni de la elementele primare ale existenţei, ci de la ceea ce ne este dat, de la realitatea cea mai apropiată, mai intimă. Căci noi nu ne putem transpune dintr-odată la începutul lumii, şi să începem de acolo consideraţiile noastre, ci trebuie să pornim de la clipa de faţă şi să vedem dacă putem urca de la realităţile din prezent către cele anterioare. Cîtă vreme, pentru a explica actualele stări ale Pămîntului, geologia a vorbit despre revoluţii născocite, ea a tatonat în întuneric. Abia după ce ea a început să cerceteze care fenomene se mai desfăşoară astăzi pe Pămînt şi a tras din aceasta concluzii pentru trecut, abia atunci a dobîndit o bază temeinică. Atîta vreme cît filosofia va adopta tot felul de principii: atom, mişcare, materie, voinţă, inconştient etc., ea va pluti în aer. Abia după ce filosoful va considera realitatea ultimă drept prima realitate, abia atunci va putea ajunge la şintă. Această ultimă realitate, la care s-a ajuns prin evoluţia lumii, este însă *gîndirea*.

Există oameni care spun că noi nu putem stabili cu certitudine dacă gîndirea noastră în sine, este sau nu justă. Prin urmare, sub acest raport, punctul de plecare rămîne, în orice caz, îndoielnic. Acest fel de a vorbi este tot atît de cuminte ca atunci cînd ne-am îndoi, de faptul dacă un pom în sine, este sau nu just. Gîndirea este un fapt; şi a vorbi despre justetea sau falsitatea unui asemenea fapt este un nonsens. Cel mult mă pot îndoi că gîndirea a fost just întrebuinţată, după cum mă pot îndoi că lemnul unui anumit pom corespunde unui anumit scop. Menirea acestei lucrări va fi tocmai să arate în ce măsură întrebuinţarea gîndirii asupra lumii este justă sau falsă. Pot pricepe cînd cineva se îndoieşte că putem înţelege prin gîndire lumea; dar îmi este de neînţeles cum de se poate cineva îndoi de justetea gîndirii în sine.

*Adaos la noua ediţie (1918).* În expunerile precedente am arătat că deosebirea plină de însemnătate ce există între gîndire şi toate celelalte activităţi sufleteşti constituie un fapt pe care îl poate sesiza orice observaţie într-adevăr nepărtinitoare. Cine nu aspiră la această observaţie nepărtinitoare, va fi ispitit să aducă acestor expuneri obiecţiuni ca acestea: cînd gîndesc asupra unui trandafir, nu fac decît să exprim un raport al "eului" meu faţă de acel trandafir, la fel ca atunci cînd simt frumuseţea trandafirului. În cazul gîndirii, între "eu" şi obiect, ar exista acelaşi raport ca, de pildă, în cazul simţirii sau al percepţiei. Cine face această

obiecție nu are în vedere că *numai* în activitatea de gândire, eul se știe, în toate ramificațiile acestei activități, de o ființă cu principiul activ. În nici una din celelalte activități sufletești acest lucru nu se întâmplă în întregime. Când avem, de pildă, un sentiment de plăcere, o observație mai subtilă poate distinge foarte bine în ce măsură "eul" se știe una cu principiul activ și în ce măsură în el există și un principiu pasiv, așa încât plăcerea apare pur și simplu în eu. Și așa se petrec lucrurile și cu celelalte funcțiuni sufletești. Numai să nu confundăm: "a avea imagini de gândire" cu a prelucra gânduri prin gândire. Imaginile de gândire pot apare în suflet ca un vis, ca inspirații vagi. *Gîndirea* este cu totul altceva. Firește, cineva ar putea spune: dacă în acest fel înțelegem gîndirea, atunci voința este cuprinsă în gîndire și, în acest caz, nu am avea de a face numai cu gîndirea, ci și cu o voință a gîndirii. Cu toate acestea, un astfel de om ar fi îndreptățit să spună: adevărata gîndire trebuie întotdeauna voită. Doar că aceasta nu are nimic de a face cu caracterizarea gîndirii, așa cum ea s-a făcut în aceste considerări. Oricît de necesar ar face esența gîndirii ca aceasta să fie *voită*: important e faptul că, atunci cînd ea se desfășoară, nimic nu e voit din ceea ce nu ar părea "eului", în întregime, activitate a sa proprie, activitate ce poate fi cuprinsă de el în contemplare. Ba chiar trebuie să spunem că, *din cauza* naturii gîndirii pe care am expus-o aici, ea apare celui care observă ca absolut *voită*. Acela care se străduiește să înțeleagă cu adevărat tot ce este luat în considerare pentru judecarea gîndirii, nu va avea încotro decît să observe că acestei activități i se adaugă particularitatea despre care am vorbit aici.

Din partea unei personalități pe care autorul acestei căți o apreciază foarte mult ca gînditor, i s-a reproșat că, așa cum o facem noi, el nu ar putea vorbi despre gîndire, pentru că ar fi numai o aparență, ceea ce credem a observa drept gîndire activă. În realitate, noi nu am observa decît rezultatele unei activități inconștiente, care ar sta la baza gîndirii. Numai pentru că această activitate inconștientă nu e observată, ar apare iluzia că gîndirea observată s-ar naște prin sine însăși, așa cum se crede că vedem o mișcare în timpul iluminării cu scînteii electrice rapide și succesive. Și această obiecție se bazează pe o observație inexactă a stărilor de fapt. Acela care o face nu ia în considerare că "Eul" însuși este acela care, stînd *înăuntrul* gîndirii, își observă propria sa activitate. "Eul" ar trebui să stea în afara gîndirii, ca să poată fi indus în eroare la fel ca și la o iluminare rapidă, intermitentă, cu scînteii electrice. S-ar mai putea spune: acela care face o astfel de comparație se înșală cu totul pe sine, aproximativ la fel ca cineva care ar vrea în mod absolut să spună, despre o lumină percepută în mișcare, că în fiecare loc unde aceasta apare, ea ar fi aprinsă din nou, de către o mîină necunoscută. Nu, cel care vrea să vadă în gîndire altceva decît ceea ce se realizează în însuși "Eul", drept activitate ce poate fi contemplată, acela trebuie să se facă mai întîi orb față de simpla realitate ce stă în fața observației, pentru ca apoi să poată pune la baza gîndirii o activitate ipotetică. Acela care nu se face, astfel, orb pe sine, va trebui să admită că tot ce el «adaugă gîndind», în acest fel, gîndirii, ne scoate din ființa gîndirii. Observația nepărtinitoare ne arată că nimic nu poate fi atribuit entității gîndirii, din ceea ce nu se găsește *în* gîndirea însăși. Nu putem ajunge la ceva ce *cauzează* gîndirea, dacă părăsim domeniul gîndirii.

## ȘTIINȚA LIBERTĂȚII

### IV. LUMEA CA PERCEPȚIE

Prin gândire se nasc *noțiuni* și *idei*. Nu se poate spune prin cuvinte ce este o noțiune. Cuvintele pot doar să-i atragă omului atenția că el are noțiuni. Când cineva vede un pom, gândirea sa reacționează față de observația sa, obiectului i se adaugă un corespondent noțional, iar omul consideră obiectul și corespondentul său conceptual ca aparținându-și. Când obiectul dispare din câmpul observației sale, rămâne doar corespondentul conceptual. Acesta din urmă constituie noțiunea obiectului. Cu cât se extinde mai mult experiența noastră, cu atât mai mare devine suma noțiunilor noastre. Dar noțiunile nu rămân niciodată izolate. Ele se unesc într-un tot unitar legic. Noțiunea "organism", de pildă, se leagă de alte noțiuni: "evoluție legică", "creștere". Alte noțiuni, pe care mi le-am format despre lucrurile particulare, se contopesc cu totul într-o singură noțiune. Toate noțiunile pe care mi le formez despre leu se contopesc în noțiunea generală "leu". Pe această cale, noțiunile particulare se asociază într-un sistem încheiat de noțiuni, în care fiecare noțiune își are locul ei deosebit. Din punct de vedere calitativ ideile nu sînt deosebite de noțiuni. Ele sînt noțiuni, dar noțiuni mai bogate în conținut, mai saturate și mai cuprinzătoare. Pentru mine este deosebit de important ca aici, în acest loc, să se observe că eu mi-am desemnat ca punct de plecare *gîndirea* și nu *noțiunile* și *ideile*, pe care le dobîndim abia prin gândire. Acestea presupun deja gîndirea. De aceea nu se poate spune, pur și simplu, și despre noțiuni, ceea ce am spus despre natura de sine stătătoare și care nu este determinată de nimic, a gîndirii. (Fac aici dinadins această remarcă, fiindcă aici se află deosebirea dintre mine și *Hegel*. Hegel consideră noțiunea ca element primar și originar).

Noțiunea nu poate fi dobîndită din observație. Acest lucru reiese și din împrejurarea că omul în creștere își formează abia treptat noțiuni despre lucrurile care îl înconjoară. Noțiunile ajung să fie adăugate observației.

Un filosof mult citit în prezent (*Herbert Spencer*) descrie procesul spiritual pe care îl dezvoltăm referitor la observație, în felul următor:

"Plimbîndu-ne pe cîmp, într-o zi de septembrie, cîtiva pași înaintea noastră auzim un zgomot, iar pe marginea șanțului, din care părea că vine zgomotul, vedem iarba mișcîndu-se. Mai mult ca probabil că vom alerga spre acel loc, pentru a găsi obiectul sau ființa care a provocat zgomotul și mișcarea. La apropierea noastră, o potîrnice își ia zborul, și cu aceasta curiozitatea noastră este satisfăcută: avem ceea ce numim explicația fenomenului. Această explicație, să reținem, se obține în felul următor: fiindcă am observat de nenumărate ori în viață că perturbarea stării de repaus a corpurilor mai mici atrage după sine mișcarea celorlalte corpuri care se găsesc printre ele, și fiindcă, datorită acestui fapt, noi am generalizat raporturile dintre asemenea perturbări și asemenea mișcări, putem considera această perturbare particulară ca explicată, de îndată ce aflăm că ea ne oferă tocmai un caz al generalizării noastre". Privind mai exact, lucrurile stau cu totul altfel de cum sînt descrise aici. Când aud un zgomot, caut mai întîi noțiunea corespunzătoare acestei observații. Abia această noțiune mă duce dincolo de zgomot. Cel care nu reflectează mai departe, aude doar zgomotul și, cu aceasta, se declară mulțumit. Prin reflecție însă ajung la concluzia că zgomotul trebuie conceput ca efect. Prin urmare, abia după ce unesc noțiunea *efectului* cu percepția zgomotului, mă simt îndemnat să depășesc observația și să caut *cauza*. Noțiunea de efect cheamă la existență pe cea de cauză, iar apoi caut obiectul cauzei, pe care îl găsesc în potîrnice. Aceste noțiuni, cauză și efect, nu pot fi însă dobîndite niciodată din simpla observație, chiar dacă

aceasta ar îmbrățișa nenumărate cazuri. Observația suscită gândirea, și abia gândirea ne îndrumă cum să asociem experiențele noastre particulare.

Dacă pretindem ca o "știință strict obiectivă" să-și scoată datele numai din observație, trebuie să pretindem, în același timp, ca ea să renunțe la orice gândire. Căci gândirea, datorită naturii sale, depășește rezultatele observației.

Aici este locul să trecem de la gândire la ființa gânditoare. Căci această ființă unește gândirea cu observația. Conștiința omenească este scena pe care se întâlnesc și se leagă una de alta noțiunea și observația. Prin aceasta am caracterizat, în același timp, această conștiință (omenească). Ea este mijlocitorul între gândire și observație. Când omul observă un lucru, acesta îi apare ca o realitate dată, iar când gândește, el își apare ca ființă activă. El consideră *obiect* lucrul observat, iar pe sine însuși, *subiect* gânditor. Pentru că își îndreaptă gândirea asupra observației, are conștiința obiectelor; pentru că își îndreaptă gândirea asupra sa, are conștiința sinei sale, adică *conștiința de sine*. În mod necesar, conștiința omenească trebuie să fie în același timp conștiință de sine, fiindcă ea este conștiință *gânditoare*. Căci, atunci când gândirea își îndreaptă privirea asupra propriei sale activități, ea are ca obiect de observație ființa sa originară, deci subiectul ei.

Nu trebuie să trecem însă cu vederea că noi nu ne putem determina decât cu ajutorul gândirii și tot cu ajutorul gândirii ne putem opune obiectelor. De aceea, gândirea nu trebuie concepută niciodată ca o activitate pur subiectivă. Gândirea este *dincolo* de subiect și obiect. Ea formează aceste două noțiuni, la fel ca pe toate celelalte. Prin urmare, când raportăm, ca subiect gânditor, o noțiune la un obiect, nu este îngăduit să concepem acest raport ca ceva pur subiectiv. Nu subiectul este acela care stabilește raportul, ci gândirea. Subiectul nu gândește fiindcă este subiect, ci el își apare lui însuși ca subiect fiindcă poate gândi. Activitatea pe care omul o desfășoară ca ființă *gânditoare* nu este, deci, o activitate pur subiectivă, ci o activitate care nu este nici subiectivă, nici obiectivă, o activitate care e deasupra acestor două noțiuni. Nu îmi este îngăduit să spun niciodată că subiectul meu individual gândește, ci mai curînd că acest subiect, el însuși, trăiește grație gândirii. Gândirea este deci un element care mă înalță deasupra sinei mele și mă leagă cu obiectele. Dar, în același timp, ea mă desparte de ele, prin aceea că mă opune lor, ca subiect.

Pe aceasta se bazează natura dublă a omului: el gândește și prin aceasta se cuprinde pe sine însuși și întreg restul lumii; dar, în același timp, cu ajutorul gândirii el trebuie să se determine față de restul lumii ca ființă individuală opusă lucrurilor.

Să ne întrebăm acum: cum pătrunde în conștiință celălalt element, pe care, pînă acum, l-am numit doar obiect de observație și care se întâlnește cu gândirea în conștiința omenească?

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să îndepărtăm din câmpul observației noastre tot ceea ce s-a introdus în acest câmp prin gândire. Căci conținutul conștiinței noastre din fiecare clipă este străbătut mereu de noțiuni, în cel mai diferit mod.

Trebuie să ne imaginăm că o ființă, dotată cu inteligență omenească pe deplin dezvoltată, s-ar naște din nimic și ar păși astfel în fața lumii. Lucrurile de care ea ar lua cunoștință, înainte de a-și fi pus în activitate gândirea, ar fi conținutul observației pure. Acestei ființe, lumea nu i s-ar înfățișa decât ca un agregat eterogen de *obiecte ale senzațiilor*: culori, sunete, senzații de apăsare, de căldură, de gust și de miros, precum și sentimente de plăcere și neplăcere. Acest agregat este conținutul observației pure, lipsită de gândire. Lui i se opune gândirea, care e gata să-și desfășoare activitatea, de îndată ce își găsește un punct de atac pentru această activitate. Experiența ne învață curînd că acest punct este ușor de găsit. Gândirea este în stare să tragă fire de legătură de la un element de observație la celălalt. Ea leagă de aceste elemente anumite noțiuni și prin aceasta stabilește un raport între ele. Am văzut mai sus cum un zgomot pe care îl auzim este pus în legătură cu o altă observație, că pe cel dintîi îl considerăm efectul celui de al doilea.

Dacă ne amintim apoi de faptul că activitatea gândirii nu poate fi deloc concepută ca o

activitate subiectivă, atunci nu vom mai fi nici ispitiți să credem că asemenea raporturi, care sînt stabilite prin gîndire, ar avea doar o valoare subiectivă.

Să căutăm acum a găsi prin reflecție gînditoare, raportul dintre conținutul observației date în mod nemijlocit - despre care am vorbit mai sus - și subiectul nostru conștient.

Uzul instabil al cuvintelor mă obligă să convin cu cititorul meu asupra utilizării unui cuvînt de care trebuie să mă folosesc în cele ce urmează. Obiectele directe ale senzațiilor, amintite mai sus, în măsura în care subiectul conștient ia cunoștință de ele prin observație, eu le voi numi *percepții*. Deci, cu acest nume eu nu indic procesul de observație, ci *obiectul* acestei observații.

Nu aleg expresia *senzație*, fiindcă aceasta are în fiziologie o anumită semnificație, care este mai restrînsă decît aceea a noțiunii mele de percepție. Un sentiment pe care îl încerc poate fi indicat foarte bine ca percepție, dar nu poate fi indicat ca senzație în sens fiziologic. Și de sentimentele mele iau cunoștință prin aceea că ele devin pentru mine o *percepție*. Iar modul în care luăm cunoștință de gîndirea noastră prin observație este de așa natură încît am putea numi percepție și gîndirea, la prima ei apariție în conștienta noastră.

Omul naiv își consideră propriile percepții, în felul în care ele îi apar în mod direct, drept lucruri, care au o existență cu totul independentă de el. Cînd vede un pom, el crede că acesta, cu forma lui, cu culorile lui etc., s-ar afla în locul spre care și-a îndreptat privirea. Cînd același om vede soarele apărînd dimineața la orizont ca un disc, și urmărește mersul acestuia, el are credința că toate acestea există (în sine) și se petrec aieva, așa cum le vede el. El ține neclintit la această credință pînă cînd întîlnește alte percepții care le contrazic pe cele dintîi. Copilul care nu are încă nici o experiență în privința distanțelor, întinde mîna după Lună și rectifică ceea ce a considerat real la prima vedere abia după ce o a doua percepție ajunge în contradicție cu cea dintîi. Fiecare extindere a orizontului percepțiilor mele mă obligă să-mi rectific imaginea despre lume. Acest lucru ni se arată atît în viața de toate zilele, cît și în evoluția spirituală a omenirii. Imaginea pe care o aveau anticii despre raportul Pămîntului față de Soare și față de celelalte corpuri cerești, a trebuit înlocuită cu altă imagine de către Copernic, fiindcă aceasta nu mai corespundea noilor percepții, necunoscute în antichitate. Cînd dr. Franz a operat un orb din naștere, acesta a spus că, înaintea operației sale, el își făcuse prin percepțiile simțului său tactil, o cu totul altă imagine despre mărimea lucrurilor. El a trebuit să-și rectifice percepțiile tactile prin percepții vizuale.

De unde provine faptul că sîntem constrînși tot mereu la astfel de rectificări ale observațiilor noastre?

Răspunsul la această întrebare îl aflăm printr-o simplă reflecție. Cînd stau la unul din capetele unei alei, la celălalt capăt, la capătul mai îndepărtat de mine, copacii îmi par mai mici și mai apropiați unii de alții, decît în locul în care stau. Imaginea pe care mi-o dă percepția mea se modifică de îndată ce schimb locul observației. Prin urmare, această imagine, în forma în care ea mi se înfățișează, este dependentă de o determinare, care nu depinde de obiectul observat, ci îmi revine mie, aceluia care percep. Pentru alee este absolut indiferent locul în care mă găsesc. În schimb, imaginea pe care o dobîndesc despre ea depinde în mod esențial de acest loc. Tot așa, Soarelui și sistemului planetar le este indiferent faptul că oamenii le privesc tocmai de pe Pămînt. Dar imaginea percepției pe care o dobîndesc oamenii despre poziția și mersul astrilor este determinată de locul pe care ei îl ocupă în spațiu. Această dependență a imaginii percepției noastre de locul nostru de observație este lucrul cel mai ușor de sesizat. Problema devine însă mai grea cînd învățăm a cunoaște dependența percepțiilor noastre de organismul trupesc și spiritual. Fizicianul ne arată că în spațiul în care auzim un sunet, au loc vibrații ale aerului și că și corpul în care căutăm originea sunetului execută o mișcare vibratorie. Noi percepem această mișcare ca sunet, numai cînd avem o ureche sănătoasă. Fără un asemenea organ, lumea ar rămîne veșnic mută pentru noi. Fiziologia ne învață că există oameni care nu percep nimic din minunata splendoare a culorilor care ne înconjoară. Ei nu



percep decît nuanțe deschise și întunecate. Alții sînt insensibili numai față de o anumită culoare, de exemplu față de culoarea roșie. Din imaginea lor despre lume lipsește această nuanță și de aceea ea este într-adevăr alta decît aceea a celorlalți oameni. Dependența dintre imaginea pe care mi-o dă percepția mea și locul de observație aș vrea s-o numesc dependență matematică, iar dependența de constituția organismului meu aș vrea s-o numesc dependență calitativă. Prin cea dintîi se determină raportul de mărime și de reciprocă depărtare a percepțiilor mele, iar prin cea de a doua se determină calitatea acestor percepții. Faptul că văd roșie o suprafață roșie - această determinare calitativă - depinde de constituția ochiului meu.

Prin urmare, imaginile percepțiilor sînt, la început, subiective. Cunoașterea caracterului subiectiv al percepțiilor noastre poate face să ne îndoim că la temelia acestor percepții ar sta ceva obiectiv. Cînd știm că o percepție, de pildă aceea a culorii roșii sau a unui anumit sunet, nu este posibilă fără o anumită structurare a organismului nostru, putem ajunge la credința că, făcînd abstracție de organismul nostru subiectiv, percepția nu ar avea nici o existență, că fără actul percepției, al cărui obiect este, ea nu are nici un fel de existență. Această concepție a găsit un reprezentant clasic în *George Berkeley*, care era de părere că din momentul în care omul a devenit conștient de rolul subiectului în actul percepției, el nu mai poate crede într-o lume reală care să existe fără spiritul conștient. El spune: "Unele adevăruri sînt atît de aproape și atît de vădite încît este de ajuns să ne deschidem ochii pentru a le vedea. Un astfel de adevăr socotesc că se cuprinde în cele ce urmează: toate cîte aparțin cerului și pămîntului, cu un cuvînt, toate corpurile care compun edificiul uriaș al lumii, nu au nici o existență în afara spiritului. Existența lor se rezumă numai la actul perceperii sau al cunoașterii lor, prin urmare, înainte de a fi percepute de mine, înainte de a exista în conștiința mea sau a unui alt spirit creat, ele sau nu există deloc, sau există numai în conștiința unui spirit etern". Dacă facem abstracție de actul percepției, pentru această concepție, din percepție nu mai rămîne nimic. Nu există nici o culoare dacă nu este văzută, nu există nici un sunet dacă nu este auzit. Pe cît de puțin există culorile și sunetele în afara actului percepției, tot atît de puțin există întinderea, forma și mișcarea. Nicăieri nu vedem numai întinderea în spațiu sau forma, ci pretutindeni acestea sînt legate de culoare sau de alte însușiri, a căror dependență de subiectivitatea noastră nu poate fi pusă la îndoială. Dacă acestea din urmă dispar odată cu percepția noastră, atunci la fel trebuie să se întîmple și cu cele dintîi, care sînt legate de ele.

Față de cele de mai sus s-a obiectat că, deși figurile, culorile și sunetele etc., nu au altă existență decît aceea din actul percepției, cu toate acestea trebuie să existe lucruri care au o existență în afara conștiinței noastre și cu care imaginile conștiente ale percepției s-ar asemana. Acestei obiecții, concepția de mai sus îi opune următoarele: culoarea nu poate fi asemănătoare decît unei culori, figura unei figuri, percepțiile noastre nu pot fi asemănătoare decît percepțiilor noastre și ele nu se pot asemana cu nimic altceva. Chiar și ceea ce numim un obiect nu este altceva decît un grup de percepții, legate între ele într-un anumit fel. Dacă îi eliminăm unei mese forma, întinderea, culoarea etc., cu un cuvînt tot ceea ce este numai percepție a mea, din ea nu mai rămîne nimic. Această părere, urmărind lucrurile în mod consecvent, duce la afirmația: obiectele percepțiilor mele nu există decît prin mine și numai întrucît și atîta vreme cît eu le percep; ele dispar odată cu percepția, nu au nici un sens fără aceasta. Dar, în afara percepțiilor mele, nu știu și nu pot ști nimic despre nici un obiect.

Împotriva acestei afirmații nu se poate obiecta nimic, cîtă vreme nu avem în vedere decît că, în general, percepțiile depind de organizarea subiectului meu. Dar lucrurile s-ar prezenta cu totul altfel, dacă am fi în stare să arătăm funcțiunea perceperii noastre la nașterea unei percepții. Noi am ști atunci ce se petrece în percepție în timpul perceperii și am putea determina totodată și ceea ce trebuie să existe deja în ea, înainte de a o avea.

Prin aceasta, observația noastră se îndreaptă de la obiectul percepției la subiectul acesteia. Eu nu percep numai celelalte lucruri, ci mă percep și pe mine însumi. La început,

conținutul auto-percepției mele îl constituie constatarea că sînt un element permanent, în comparație cu imaginile ce vin și pleacă, ale percepțiilor. Percepția eului poate apărea mereu în conștiința mea, în timp ce am alte percepții. Cînd mă adîncesc în percepția unui obiect dat, la început, nu sînt conștient decît de acesta. La aceasta se poate adăuga apoi percepția sinei mele. Acum nu sînt conștient numai de obiect, ci și de persoana mea care stă față în față cu obiectul și îl observă. Eu nu văd numai pomul, ci știu în același timp că *eu sînt acela* care îl vede. Recunosc apoi că în mine se petrece ceva în timp ce observ pomul. Cînd pomul dispăre din cîmpul meu vizual, în conștiința mea rămîne ceva din acest proces: o imagine a pomului. Această imagine s-a unit în decursul observației mele cu sinea mea. Sinea mea s-a îmbogățit. În conținutul ei a pătruns un nou element. Pe acest element îl numesc *reprezentarea* mea despre pom. Niciodată nu aș fi în stare să vorbesc despre *reprezentări*, dacă nu aș fi trăit aceste reprezentări în percepția sinei mele. Percepțiile ar veni și ar trece. Eu le-aș lăsa să treacă. Numai datorită faptului că îmi percep sinea și observ cum cu fiecare percepție se modifică și conținutul *acestei* sine, mă văd silit să pun în legătură observarea obiectului cu modificarea propriului meu interior și să vorbesc despre reprezentarea pe care o am.

Eu percep reprezentarea în sinea mea tot așa cum percep culorile, sunetele etc. la celelalte obiecte. Acum sînt în măsură să fac o distincție și să numesc obiectele din afara mea: *lume exterioară*, în timp ce conținutul auto-percepției mele poate fi numit: *lume interioară*. Nesocotirea raportului dintre reprezentare și obiect a produs cele mai mari confuzii în filosofia modernă. Perceperea unei schimbări în noi, modificarea pe care o încearcă sinea, a fost pusă pe primul plan, iar obiectul care a prilejuit această modificare s-a pierdut cu totul din vedere. S-a spus că noi nu percepem obiectele, ci numai reprezentările noastre. Eu nu pot ști nimic despre masă în sine, care este obiectul observației mele, ci numai despre transformarea ce se petrece în mine în timp ce percep masa. Această concepție nu trebuie confundată cu amintita concepție a lui Berkeley. Berkeley susține teza naturii subiective a cuprinsului percepției mele, dar nu spune că eu aș putea ști numai despre reprezentările mele. El limitează cunoașterea mea la reprezentările mele, fiindcă este de părerea că nu există nici un obiect în afară de reprezentări. Ceea ce numesc eu masă, în sensul lui Berkeley, încetează a mai exista de îndată ce nu îmi mai îndrept privirea spre ea. De aceea, după Berkeley, percepțiile mele se nasc direct prin puterea lui Dumnezeu. Văd masa fiindcă Dumnezeu trezește în mine această percepție. De aceea, Berkeley nu recunoaște alte ființe reale, decît pe Dumnezeu și spiritele omenești. Ceea ce noi numim lume, există numai înăuntrul spiritelor. Ceea ce omul naiv numește lume exterioară, natură corporală, după concepția lui Berkeley, nu există. Acestei concepții i se opune concepția kantiană, azi atît de răspîndită, care nu limitează cunoștințele noastre despre lume la reprezentările noastre fiindcă ar fi convinsă că în afara reprezentărilor noastre nu poate exista nici un obiect, ci fiindcă ne crede astfel structurați încît putem ști numai despre modificările sinei noastre proprii, nu și despre obiectele care provoacă aceste modificări. Din faptul că eu nu-mi cunosc decît reprezentările mele, kantianismul nu conchide că nu ar exista nici o realitate independentă de aceste reprezentări, ci conchide doar că subiectul nu poate primi în sine, în mod nemijlocit, o asemenea realitate, el nu și-o "poate imagina, închipui, nu poate gândi asupra ei, nu o poate cunoaște și nu o poate nici măcar nesocoti, decît numai prin intermediul gândirii sale subiective" (*O. Liebmann*, Contribuții la analiza realității). Această concepție crede că spune un lucru absolut cert, un lucru care ni se învederează prin el însuși, fără nici un argument. "Cel dintîi principiu fundamental pe care filosoful trebuie să-l aducă în fața conștiinței sale limpezi constă în recunoașterea faptului că, deocamdată, cunoașterea noastră se extinde numai asupra reprezentărilor noastre. Reprezentările noastre sînt singurul lucru pe care îl experimentăm direct, pe care îl trăim în mod nemijlocit. Și tocmai fiindcă le experimentăm direct, de aceea nici îndoiala cea mai radicală nu ne poate smulge cunoștința ce o avem despre reprezentările noastre. Dimpotrivă, cunoștința care trece dincolo de reprezentarea mea - această expresie o întrebuițez aici în

sensul cel mai larg, așa încât prin ea înțelegem și orice fenomen fizic - nu este ferită de îndoială. De aceea, *la începutul filosofării*, orice cunoștință care trece dincolo de reprezentări, trebuie considerată în mod expres îndoielnică". Cu aceste cuvinte își începe *Volke* cartea sa "Teoria cunoașterii la Kant". Ceea ce ni se înfățișează aici ca un adevăr nemijlocit și de la sine înțeles, nu este, în realitate, decât rezultatul unei operații de gândire care se desfășoară în felul următor: omul naiv crede că lucrurile, așa cum le percepe el, există și în afara conștiinței sale. Fizica, fiziologia și psihologia par a ne învăța însă că, pentru a avea percepții, ne este necesar organismul nostru și că, prin urmare, noi nu putem ști despre lucruri decât ceea ce ne mijlocește acest organism. Deci percepțiile noastre sînt modificări ale organismului nostru, și nu lucruri în sine. *Eduard von Hartmann* a caracterizat procesul de gândire indicat aici, în sensul că el trebuie să ducă la convingerea că nu putem avea o cunoștință directă decât numai despre reprezentările noastre (vezi E.v. Hartmann, "Problema fundamentală a teoriei cunoașterii"). Fiindcă în afara organismului nostru găsim vibrații ale corpurilor și ale aerului, care ni se înfățișează ca sunet, se trage concluzia că ceea ce numim sunet nu ar fi altceva decât o reacție subiectivă a organismului nostru la acele mișcări din lumea exterioară. În același fel aflăm că și culorile și căldura ar fi modificări ale organismului nostru. Și anume, se crede că aceste două genuri de percepții se nasc în noi ca o consecință a unor procese din lumea exterioară, care se deosebesc cu totul de ceea ce trăim noi drept căldură sau culoare. Când asemenea procese excită nervii pielii corpului meu, atunci am percepția subiectivă a căldurii; când asemenea procese ating nervul optic, eu percep lumina și culoarea. Prin urmare, lumina, culoarea și căldura sînt răspunsul nervilor mei senzitivi la excitațiile din afară. Simțul tactil, de asemenea, nu-mi înfățișează obiectele lumii exterioare, ci numai propriile mele stări. În sensul fizicii moderne, am putea crede că obiectele sînt făcute din părți infinit de mici, din molecule, și că aceste molecule nu sînt lipite unele de altele, ci au o anumită distanță între ele. Prin urmare, între ele este un spațiu liber. Prin acesta, moleculele acționează unele asupra celorlalte prin intermediul unor forțe de atracție și de respingere. Când îmi apăs mîna de un obiect, moleculele mîinii mele nu ating deloc moleculele corpului, ci rămîne o anumită distanță între corp și mîină, iar ceea ce simt drept rezistență a corpului, nu este altceva decât efectul forței de respingere, pe care moleculele corpului o exercită asupra mîinii mele. Prin urmare, se spune că eu sînt în afara obiectelor și nu percep decât efectul pe care acestea îl exercită asupra organismului meu.

Ca o completare a raționamentelor de mai sus, a apărut teoria energiei specifice a simțurilor, elaborată de *J. Müller* (1801-1858). Ea susține că fiecare simț are însușirea de a răspunde numai într-un singur fel la orice excitări exterioare. Dacă asupra nervului optic se exercită o acțiune, atunci ia naștere percepția luminii, indiferent dacă excitarea are loc prin ceea ce noi numim lumină, sau dacă asupra nervului se exercită o apăsare mecanică ori un curent electric. Pe de altă parte, prin aceleași excitări exterioare se provoacă, în diferitele simțuri, diferite percepții. De aici pare să rezulte că simțurile noastre nu ne pot mijloci decât ceea ce se petrece în ele înșile, și nu ne pot transmite nimic din realitățile lumii exterioare. Ele determină percepțiile în funcție de propria lor natură.

Fiziologia ne arată că nu poate fi vorba nici despre o cunoaștere directă a proceselor pe care le provoacă obiectele în organele noastre senzoriale. Când fiziologul urmărește procesele care au loc în propriul nostru corp, află că efectele mișcărilor exterioare suferă cele mai diferite transformări încă în organele senzoriale. Acest fenomen poate fi urmărit cel mai bine la ochi și la ureche. Ambele sînt organe foarte complicate, care modifică în mod esențial excitația exterioară, înainte de a o duce la nervul corespunzător. Excitația deja modificată este acum condusă de la terminația periferică a nervului spre creier. Aici trebuie apoi excitat sistemul nervos central. De aici se trage concluzia că procesul exterior a suferit o serie de modificări, înainte de a ajunge la conștiința noastră. Ceea ce se întîmplă acum în creier, se leagă de procesul exterior prin atîtea procese intermediare, încît nu ne mai putem gândi la o

asemănare cu acesta. Ceea ce creierul mijlocește, în cele din urmă, sufletului, nu sînt nici procesele exterioare, nici procese din organele senzoriale, ci sînt procese care se petrec numai în creier. Dar nici pe acestea din urmă sufletul încă nu le percepe direct. Ceea ce avem în conștiință, în cele din urmă, nu sînt deloc procese ale creierului, ci senzații. Senzația mea de *roșu* nu are absolut nici o asemănare cu procesul care se desfășoară în creier, cînd văd culoarea roșie. Aceasta din urmă, la rîndul său, apare în suflet numai ca un efect provocat de procesul din creier. Iată de ce *Hartmann* spune: "Cele percepute de subiect nu sînt decît modificări ale propriilor sale stări psihice și nimic altceva" ("Problema de bază a teoriei cunoașterii"). Cînd am doar senzații, acestea nu sînt încă nici pe departe grupate în realitatea pe care eu o percep drept obiect. Prin creier mi se pot transmite doar senzații individuale. Senzațiile de tare și moale îmi sînt mijlocite de simțul tactil, senzațiile de culoare și lumină de cel vizual. Totuși, aceste senzații se găsesc unite în unul și același obiect. Prin urmare, această unire trebuie să o provoace însuși sufletul. Aceasta înseamnă că sufletul grupează într-un tot, în obiecte, senzațiile particulare mijlocite de creier. Creierul meu îmi transmite, în mod izolat, senzații vizuale, tactile și auditive, și anume pe căi cu totul diferite. Sufletul grupează apoi aceste senzații în reprezentarea unei trompete. Acest element final al unui proces (reprezentarea trompetei) este ceea ce apare în conștiința mea. În el nu se mai găsește nimic din realitatea exterioară mie, care, la origine, a făcut o impresie asupra simțurilor mele. Pe drumul care duce spre creier, și prin creier la suflet, obiectul exterior s-a pierdut cu desăvîrșire.

Ne va fi greu să găsim în istoria vieții spirituale a omenirii un al doilea sistem filosofic care să fie construit cu atîta agerime de minte și care, cu toate acestea, să se prăbușească, la o examinare mai exactă. Să vedem mai de aproape cum se naște o astfel de teorie filosofică. Se pornește mai întîi de la ceea ce îi este dat conștiinței naive, de la obiectul perceput. Apoi se arată că dacă nu am avea nici un simț, pentru noi nu ar exista nimic din cele ce găsim la acest obiect. N-avem ochi - n-avem culoare. Deci, culoarea încă nu există în ceea ce acționează asupra ochiului. Ea se naște abia din acțiunea reciprocă dintre ochi și obiect. Prin urmare, obiectul este fără culoare. Dar culoarea nu există nici în ochi, căci aici găsim un proces fizic sau chimic, care este condus la creier prin nervi, iar în creier dă naștere unui alt proces. Nici acesta nu este încă culoarea. Ea este provocată în suflet abia prin procesul cerebral. Și nici acum culoarea încă nu a pătruns în conștiință, ci abia sufletul o transpune în afară, asupra unui obiect. Și, în sfîrșit, la acest obiect cred că percep culoarea. Am parcurs un circuit complet. Am devenit conștienți de un obiect colorat. Aceasta e prima parte. Și acum începe operația de gîndire. Dacă nu aș avea ochi, pentru mine obiectul nu ar avea culoare. Deci, eu nu pot strămuta culoarea asupra obiectului. Să o căutăm. O caut în ochi - zadarnic. În nervi - zadarnic. În creier - tot zadarnic. În suflet - da, aici o găsesc, dar nu unită cu obiectul. Obiectul colorat îl găsesc abia acolo de unde am pornit. Cercul s-a închis. Eu consider drept un produs al sufletului meu ceea ce omul naiv își imaginează ca existență exterioară, în spațiu.

Cîtă vreme ne oprim aici, totul pare a fi în cea mai perfectă ordine. Dar problema trebuie examinată încă o dată de la început. Pînă acum am lucrat cu un element: cu percepția exterioară, despre care, mai înainte, ca om naiv, am avut o idee cu totul falsă. Eram de părere că, așa cum o percep, ea ar avea o existență obiectivă. Acum observ că ea dispare odată cu reprezentarea mea, că ea nu este decît o modificare a stărilor mele sufletești. Și dacă lucrurile stau astfel, mai am eu dreptul să pornesc de la percepție, în considerațiile mele? Pot eu spune că ea acționează asupra sufletului meu? Masa, despre care mai înainte am crezut că acționează asupra mea și trezește în mine o reprezentare, de acum înainte trebuie considerată și ea drept o reprezentare. Dar atunci, în mod consecvent, nici organele mele senzoriale și procesele care se desfășoară în ele nu sînt decît subiective. Eu nu am dreptul să vorbesc despre un ochi real, ci numai despre reprezentarea ce o am despre ochi. La fel stau lucrurile cu procesele de transmitere din nervi, cu procesul care se petrece în creier, dar chiar și cu procesul din suflet,

prin care, din haosul diferitelor senzații, se spune că s-ar clădi lucrurile. Dacă parcurg încă o dată fazele actului meu de cunoaștere, pornind de la premiza că primul proces de gândire este just - raționamentul din urmă se înfățișează ca un păienjeniș de reprezentări care, ca atare, nu pot acționa unele asupra celorlalte. Nu pot zice că reprezentarea ce o am despre obiect acționează asupra reprezentării ce o am despre ochi, iar din acest raport de reciprocitate s-ar naște reprezentarea culorii. Dar nici nu este necesar să fac acest lucru. Căci de îndată ce m-am lămurit asupra faptului că organele mele senzoriale și funcțiile acestora, procesele mele nervoase cu cele sufletești nu-mi pot fi date decât tot prin percepție, amintitul proces de gândire ne apare cu totul imposibil. Este adevărat că fără un organ senzorial corespunzător, pentru mine nu există percepție. Dar tot așa, fără percepție, nu există organul senzorial. Pot trece de la percepția mesei la ochiul care o vede, la nervii tactili care o palpează; dar cele ce se petrec în aceste organe, eu nu le pot afla decât tot numai din percepție. Și apoi observ numaidecât că în procesul care se desfășoară în ochi nu este nici o urmă de asemănare cu ceea ce percep drept culoare. Nu pot nimici percepția culorii prin aceea că descriu procesul care se desfășoară în ochi în timpul acestei percepții. Tot atât de puțin regăsesc culoarea în procesele nervilor și în acelea ale creierului; eu leg doar percepții noi din lăuntrul organismului meu cu primele, pe care omul naiv le transpune în afara organismului său. Nu fac decât să trec de la o percepție la alta.

În afară de aceasta, întreaga deducție conține un salt. Eu sînt în stare să urmăresc procesele din organismul meu pînă la procesele din creierul meu, chiar dacă aserțiunile mele devin din ce în ce mai ipotetice, cu cît mă apropiu mai mult de procesele centrale ale creierului meu. Calea observației exterioare încetează la procesul din creier, și anume la acel proces pe care l-aș percepe dacă, în momentul actului de percepție, aș putea analiza creierul cu ajutorul metodelor și mijloacelor fizice, chimice etc. Calea observației interioare începe cu senzația și duce pînă la construirea obiectelor din materialul senzațiilor. La trecerea de la procesul din creier la senzație, calea observației este întreruptă.

Felul de a gândi, caracterizat mai sus - care, în opoziție cu punctul de vedere al conștiinței naive, numit realism naiv, se numește pe sine idealism critic - face greșeala că atribuie uneia din percepții caracterul de reprezentare, iar pe cealaltă o acceptă exact în sensul în care sînt acceptate lucrurile de către realismul naiv, pe care, în aparență, îl combate. Acest fel de a gândi vrea să dovedească caracterul de reprezentare al percepțiilor, considerînd în chip naiv, drept fapte obiective, percepțiile făcute asupra propriului nostru organism și, pe lîngă toate acestea, trece cu vederea faptul că el confundă două domenii de observație, între care nu poate găsi nici o legătură.

Idealismul critic poate combate realismul naiv numai dacă - adoptînd el însuși concepția realismului naiv - admite că propriul său organism are o existență obiectivă. În clipa în care devine conștient de faptul că percepțiile pe care le are în contact cu propriul său organism sînt absolut identice cu percepțiile cărora realismul naiv le atribuie o existență obiectivă, el nu se mai poate sprijini pe cele dintîi, ca pe o temelie sigură. El ar trebui să considere și organismul său subiectiv, numai ca pe un simplu complex de reprezentări. Dar, prin aceasta, ni se ia posibilitatea de a concepe conținutul lumii percepute drept un produs al organismului nostru spiritual. Ar trebui să admitem că reprezentarea "culoare" nu este decât o modificare a reprezentării "ochi". Așa-numitul idealism critic nu poate fi susținut fără a recurge la realismul naiv. Pe acesta din urmă îl combate, admițînd pe un alt tărîm premisele proprii acestuia, fără a le mai examina.

Un lucru e sigur: prin cercetări în domeniul percepției, idealismul critic nu poate fi dovedit, prin urmare percepția nu poate fi depozată de caracterul ei obiectiv.

Dar nu ne este îngăduit a pretinde nici că fraza: "*lumea percepută este reprezentarea mea*" ar fi un adevăr limpede prin el însuși și care să nu mai aibă nevoie de nici o argumentare. *Schopenhauer* își începe opera sa principală "*Lumea ca voință și reprezentare*"

cu următoarele cuvinte: "Lumea este reprezentarea mea. - Acesta este adevărul valabil pentru toate ființele vii și capabile de cunoaștere, cu toate că numai omul îl poate cuprinde în abstracta sa conștiință reflectată; și dacă face într-adevăr aceasta, el a ajuns la reflecția filosofică. Atunci el își dă seama și este sigur că el nu cunoaște nici Soare, nici Pământ, ci întotdeauna numai ochiul care vede Soarele, numai mîna care simte pămîntul, că lumea din jurul său nu există decît ca reprezentare, adică numai în raport cu un altul, cu acela care își reprezintă, deci cu el însuși. Dacă un adevăr se poate rosti *a priori*, el nu poate fi decît cel arătat, căci el este expresia acelei forme a tuturor experiențelor posibile și imaginabile, mai generală decît toate celelalte lucruri, mai generală ca timpul, spațiul și cauzalitatea, căci toate acestea îl presupun pe el..." Eșecul întregului raționament rezidă în circumstanța deja indicată, din care rezultă că și ochiul și mîna sînt percepții, la fel ca Soarele și Pămîntul. În sensul lui Schopenhauer și folosindu-ne de felul său de a se exprima, i-am putea obiecta: ochiul meu care vede Soarele și mîna mea care simte pămîntul sînt reprezentări ale mele, la fel ca Soarele și Pămîntul. Dar este cu totul clar că spunînd acestea, anulez iar afirmația. Căci numai ochiul meu real și mîna mea reală ar putea avea reprezentările *Soare* și *Pămînt*, drept modificări proprii ale lor, dar nu reprezentările mele despre ochi și mîna. Dar idealismul critic nu are dreptul de a vorbi decît despre *aceste* reprezentări.

Idealismul critic nu este deloc în stare să dobîndească o concepție despre raportul dintre percepție și reprezentare. Idealismul critic nu poate face distincția, indicată cu cîteva pagini în urmă ș.u., între ceea ce se petrece în percepție în timpul actului perceperii și ceea ce trebuie să existe deja din ea, înainte de a fi percepută. De aceea, în acest scop, trebuie să pornim pe o altă cale.

## ȘTIINȚA LIBERTĂȚII

### V. CUNOAȘTEREA LUMII

Din considerațiile precedente rezultă imposibilitatea de a dovedi, din examinarea conținutului observațiilor noastre, că percepțiile noastre ar fi reprezentări. Pentru a face această dovadă, unii gânditori au spus: dacă procesul de percepție se desfășoară așa cum ni-l reprezentăm, potrivit concepțiilor naiv-realiste despre constituția psihologică și fiziologică a individului, atunci nu avem de a face cu lucruri în sine, ci numai cu reprezentările noastre despre lucruri. Dacă realismul naiv, urmărit în mod consecvent, duce la rezultate care reprezintă tocmai contrariul premizelor sale, aceste premise trebuie socotite ca improprii pentru întemeierea unei concepții despre lume, și, ca atare, trebuie abandonate. În orice caz, nu este îngăduit a respinge premisele și a accepta concluziile, așa cum face idealismul critic care, la temelia afirmației sale "lumea este reprezentarea mea" pune tocmai argumentarea de mai sus. (Eduard von Hartmann, în lucrarea sa "Problema fundamentală a teoriei cunoașterii", face o expunere amănunțită a acestei argumentări).

Una este justețea idealismului critic, alta este puterea de convingere a argumentelor sale. Cum stau lucrurile cu justețea idealismului critic, vom vedea mai târziu, în expunerile noastre. Puterea de convingere a argumentelor sale este însă egală cu zero. Când clădim o casă, și, la ridicarea primului etaj, se surpă parterul, atunci, odată cu acesta, se prăbușește și primul etaj. Realismul naiv stă față de idealismul critic în același raport ca acest parter față de etajul întâi.

Cel care crede că întreaga lume percepută nu ar fi decât o lume reprezentată, adică efectele lucrurilor necunoscute mie asupra sufletului meu, pentru acela problema propriu-zisă a cunoașterii nu se mărginește, natural, la reprezentările prezente numai în suflet, ci se extinde și la lucrurile existente dincolo de conștiința noastră, la lucrurile independente de noi. El se întreabă: fiindcă acestea din urmă nu sînt accesibile observației noastre pe o cale *directă*, cît putem cunoaște din ele pe o cale *indirectă*? Cel ce se situează pe acest punct de vedere, nu se interesează de înlănțuirea lăuntrică a percepțiilor sale conștiente, ci de cauzele inconștiente ale acestora, care au o existență independentă de el, în timp ce, după părerea sa, percepțiile dispar de îndată ce își abate simțurile de la obiecte. Din acest punct de vedere, conștiința noastră acționează ca o oglindă din care imaginile lucrurilor dispar de îndată ce fața ei nu mai este îndreptată spre ele. Dar acela care nu vede însăși lucrurile, ci numai imaginile lor oglindite, acela trebuie să se instruiască asupra însușirii lucrurilor pe o cale indirectă, pe o cale deductivă, observînd comportamentul acestora. Acest punct de vedere îl adoptă știința naturală modernă, care se folosește de percepții numai ca de un ultim mijloc pentru a dobîndi explicația singurelor fenomene într-adevăr reale, a fenomenelor materiale ce stau înapoia acestor percepții. Când, ca idealist critic, filosoful admite sub o formă oarecare o existență, atunci, prin intermediul reprezentărilor, el își îndreaptă întreaga sa strădanie de cunoaștere numai spre această existență. Interesul său trece cu vederea lumea subiectivă a reprezentărilor și se îndreaptă spre obiectele care produc aceste reprezentări.

Dar idealismul critic poate merge atît de departe încît să spună: eu sînt închis în lumea reprezentărilor mele și nu pot ieși din ea. Dacă mă gîndesc la faptul că în dosul reprezentărilor mele stă o realitate, acest gînd nu este altceva decît tot o reprezentare a mea. Atunci un asemenea idealist sau va nega cu totul lucrul în sine, sau va arăta că, pentru noi oamenii, lucrul în sine nu prezintă nici o însemnătate, deci nici nu interesează dacă lucrul în sine există sau nu, căci oricum nu putem ști nimic despre el.

Unui asemenea idealist critic, lumea întreagă îi apare ca un vis, față de care orice aspirație după cunoaștere ar fi pur și simplu un nonsens. Pentru el nu pot exista decât două categorii de oameni: naivii, care își consideră propriile lor urzeli de vise drept lucruri reale, și înțelepții, care înțeleg zădărnicia acestei lumi de vis și care treptat-treptat trebuie să piardă orice poftă de a se mai interesa de ea. Pentru asemenea concepție, chiar și propria personalitate poate să devină doar o imagine de vis. Întocmai cum printre imaginile viselor noastre din somn apare imaginea de vis a propriei noastre persoane, tot astfel, în conștiința de veghe, reprezentării noastre despre lumea exterioară i se adaugă reprezentarea propriului nostru eu. Ceea ce avem atunci în conștiință nu este adevăratul nostru eu, ci numai reprezentarea pe care o avem despre acest eu. Cel care neagă existența lucrurilor, sau cel puțin posibilitatea cunoașterii lor, acela trebuie să nege atât existența cât și cunoașterea propriei sale personalități. Idealistul critic ajunge atunci să afirme: "întreaga realitate se transformă într-un vis minunat, fără viață, despre care se visează și fără un spirit, care visează; într-un vis care face parte dintr-un vis despre sine însuși" (vezi Fichte, "Menirea omului").

Pentru cel ce consideră viața nemijlocită un vis, indiferent dacă în dosul acestui vis presupune că mai există ceva sau că își raportează reprezentările proprii la lucruri reale, pentru el viața însăși trebuie să piardă orice interes științific. Dar, în timp ce pentru cel care crede că universul accesibil nouă este epuizat prin vis, orice știință este o absurditate, pentru celălalt, care se crede îndreptățit să tragă concluzii asupra lucrurilor din reprezentări, pentru acela știința constă din cercetarea "lucrurilor în sine". Întîia concepție poate fi numită *iluzionism* absolut, iar pe cea de a doua, reprezentantul ei cel mai consecvent - Eduard von Hartmann - a numit-o *realism transcendental*.<sup>0</sup>

Aceste două concepții au un element comun cu realismul naiv prin aceea că ele încearcă să prindă rădăcini în lume, pornind de la examinarea percepțiilor. Dar, înăuntrul acestui domeniu, ele nu pot afla nicăieri un teren solid.

O întrebare principală pentru adeptul realismului transcendental ar trebui să fie: cum naște eul, din sine însuși, lumea reprezentărilor? O serioasă strădanie după cunoaștere nu poate nutri interes pentru o lume de reprezentări care dispare de îndată ce ne închidem simțurile față de lumea exterioară, decât în măsura în care ea constituie un mijloc pentru a cerceta, pe o cale indirectă, lumea eului, care există prin sine însuși. Dacă obiectele experiențelor noastre ar fi reprezentări, atunci viața noastră de toate zilele s-ar asemana unui vis, iar cunoașterea adevăratelor realități s-ar asemana trezirii. Dar nici imaginile noastre de vis nu ne interesează decât atât timp cît visăm, prin urmare nu ne putem da seama de natura ireală a visului. În momentul trezirii nu mai întrebăm despre înlănțuirea lăuntrică a imaginilor noastre de vis, ci de procesele fizice, fiziologice și psihologice care stau la temelia lor. Tot atât de puțin se poate interesa de înlănțuirea lăuntrică a detaliilor din lume, filosoful care consideră această lume ca o reprezentare a sa. În cazul cînd în general admite existența unui eu, el nu-și mai pune problema cum se înlănțuie reprezentările sale una cu alta, ci se întreabă ce se petrece în sufletul independent de el, în timp ce, în conștiința sa are loc o anumită desfășurare de reprezentări. Cînd visez că beau vin, care îmi provoacă o arsură în laringe și apoi mă trezesc cu o tuse (vezi *Weygandt*, "Nașterea visurilor", 1893), atunci, în momentul trezirii, acțiunea visului încetează de a mai avea vreun interes pentru mine. Atenția îmi este îndreptată acum

<sup>0</sup>În sensul acestei concepții despre lume, prin *transcendental* se înțelege o cunoaștere, care se crede conștientă de faptul că despre lucrurile în sine nu se poate spune ceva direct, care, însă, pornind de la elementele subiective cunoscute, îngăduie să se tragă concluzii despre realitățile necunoscute de dincolo de subiect (transcendente). Pentru această concepție, lucrul în sine este dincolo de sfera pe care o putem cunoaște *direct*, deci este transcendent. Lumea noastră poate fi însă raportată la lumea transcendentală. Hartmann își numește concepția realism în sensul că ea vizează realul, transcendentul care depășește aspectul subiectiv, ideal, al lucrurilor.



numai asupra procesului fiziologic și psihologic, prin care se exprimă simbolic, în imagine de vis, nevoia de a tuși. În mod asemănător, de îndată ce filosoful s-a convins de caracterul de reprezentare al lumii, el trebuie să treacă numaidecât de la această lume la sufletul real care stă în dosul ei. În orice caz, lucrurile stau și mai rău, când iluzionismul neagă cu desăvârșire existența eului din dosul reprezentărilor, sau consideră că nu poate fi cunoscut. La o asemenea părere putem ajunge foarte ușor, îndată ce observăm că, în opoziție cu visele, există starea de veghe în care avem posibilitatea să înțelegem natura viselor și să le raportăm la fapte reale, dar că nu există o stare de conștiință care să se găsească în același raport în care se găsește acesta din urmă, față de starea de vis. Adepții acestei concepții trec cu vederea că există ceva care se raportează la simpla percepție, așa cum se raportează experiențele din starea de veghe la vise. Acest ceva este *gîndirea*.

Omului naiv nu i se poate atribui lipsa de înțelegere pe care o indicăm aici. El se dăruiește vieții și consideră lucrurile ca fiind reale, așa cum se înfățișează ele experienței sale. Dar primul pas care se întreprinde dincolo de acest punct, nu poate consta decît din întrebarea: care este raportul dintre gîndire și percepție? Este absolut indiferent dacă percepția continuă sau nu să existe în înfățișarea în care ea îmi este dată înainte și după ce mi-am reprezentat-o; dacă vreau să spun ceva despre ea, o pot face numai cu ajutorul gîndirii. Cînd spun că lumea este reprezentarea mea, am exprimat rezultatul unui proces de gîndire, iar dacă gîndirea mea nu poate fi aplicată asupra lumii, atunci acest rezultat este o eroare. Între percepție și orice fel de afirmație despre ea se intercalează gîndirea.

Am arătat deja motivul pentru care, la examinarea lucrurilor, gîndirea este cel mai adesea trecută cu vederea. El rezidă în împrejurarea că noi ne îndreptăm atenția numai asupra lucrului la care gîndim, dar nu ne-o îndreptăm, în același timp, asupra gîndirii. Conștiința naivă consideră, de aceea, gîndirea ca ceva ce nu are nimic de a face cu lucrurile, ci stă cu totul în afara lor și formulează considerații asupra lumii. Imaginea pe care o schițează gînditorul despre fenomenele lumii nu este considerată ca ceva ce aparține lucrurilor, ci ca un lucru care există numai în capul omului; lumea este completă și fără această imagine. Lumea este încheiată și terminată în toate substanțele și forțele sale, iar despre această lume terminată, omul își face o imagine. Dar pe cei care gîndesc astfel trebuie să-i întrebăm: cu ce drept declarați voi lumea ca un lucru terminat, fără a include în constituția ei și gîndirea? Oare universul nu produce gîndirea în capul omului cu aceeași necesitate cu care produce floarea la o plantă? Sădiți o sămîntă în pămînt. Din ea cresc rădăcini și tulpină. Se dezvoltă frunze și flori. Așezați planta în fața voastră. Ea se unește în sufletul vostru cu o anumită noțiune. De ce această noțiune aparține plantei mai puțin decît îi aparțin frunzele și florile? Voi ziceți: frunzele și florile există și fără un subiect care să le perceapă; noțiunea apare abia atunci cînd omul se situează în fața plantei. Foarte bine. Dar și florile și frunzele plantei apar numai dacă există pămîntul în care putem pune sămînta, dacă există lumina și aerul, în care frunzele și florile se pot dezvolta. La fel apare noțiunea plantei, cînd o conștiință gînditoare întîmpină planta.

Este cu totul arbitrar a considera ca totalitate, ca un întreg, suma celor ce aflăm despre un lucru prin simpla percepție, iar ceea ce rezultă prin considerarea gînditoare - un adaos care nu ar avea nimic de a face cu lucrul însuși. Dacă privesc astăzi un boboc de trandafir, imaginea pe care acesta o oferă percepției mele este aceea a unei flori închise. Dacă pun bobocul în apă, mîine voi obține o cu totul altă imagine a acestuia. Dacă nu-mi întorc privirea de la bobocul de trandafir, voi vedea starea lui de azi trecînd continuu în cea de mîine, prin nenumărate stări intermediare. Imaginea care mi se oferă într-un anumit moment nu este decît o secțiune întîmplătoare dintr-un obiect care se află într-o devenire continuă. Dacă nu așez bobocul în apă, el nu va dezvolta o serie întreagă de faze, care se află latente în el. Tot așa, mîine pot fi împiedicat să observ mai departe floarea și, prin aceasta, să am o imagine

incompletă.

O părere care ar afirma despre imaginea momentană a unui lucru: iată, acesta este lucrul! - poate fi considerată ca lipsită de orice obiectivitate. La temelia ei stă o constatare legată de întâmplare.

Tot atât de inadmisibil este să declarăm drept obiect suma caracteristicilor dobândite prin percepție. Ar fi foarte posibil ca un spirit să poată primi noțiunea concomitent cu percepția și nedespărțite una de alta. Un asemenea spirit nu ar putea ajunge niciodată la ideea de a considera noțiunea ca ceva ce nu aparține obiectului. El ar trebui să atribuie acesteia o existență inseparabilă de cea a obiectului.

Vreau să clarific problema și mai bine printr-un exemplu. Dacă arunc o piatră prin aer în direcția orizontală, o văd succesiv în diferite locuri. Unind aceste locuri, obțin o linie. În matematică studiez diferite forme de linii, printre care și parabola. Știu că parabola este o linie care se naște când un punct se mișcă după anumite legi. Dacă cercetez condițiile în care se mișcă piatra aruncată, voi afla că linia mișcării sale este identică cu aceea pe care o cunosc sub denumirea de parabolă. Faptul că piatra se mișcă tocmai după o parabolă este consecință a condițiilor date și rezultă în mod necesar din acestea. Forma parabolei face parte din ansamblul fenomenului, ca toate celelalte componente. Pentru spiritul despre care am vorbit mai sus, și care n-ar fi nevoit să urmeze drumul indirect al gândirii, ar exista nu numai suma senzațiilor vizuale din diferite puncte, ci, nedespărțit de fenomen, și forma de parabolă a traiectoriei, pe care *noi* o adăugăm fenomenului abia cu ajutorul gândirii.

Că, la început, obiectele ne sînt date fără noțiunile corespunzătoare, este un fapt care nu depinde de ele, ci de structura noastră spirituală. Căci întreaga noastră ființă funcționează în așa fel încît elementele realității ne vin pe două căi: pe calea *percepției* și pe calea *gîndirii*.

Felul în care sînt organizat pentru a înțelege lucrurile nu are nimic de a face cu natura acestora. Sciziunea între percepție și gîndire există abia din clipa în care eu, observatorul, mă situez în fața acestor lucruri. Care elemente aparțin unui obiect și care nu-i aparțin, acesta este un fapt care nu depinde în nici un caz de felul în care eu ajung la cunoașterea acestor elemente.

Omul este o ființă limitată. În primul rînd el este o ființă printre celelalte ființe. Existența sa este legată de spațiu și de timp. De aceea lui nici nu-i poate fi dată decît o parte limitată din întregul univers. Dar această parte se leagă, de jur-împrejur, atât în timp cît și în spațiu, de celelalte părți. Dacă existența noastră s-ar lega cu lucrurile în așa fel încît fiecare fenomen cosmic să fie în același timp și fenomenul *nostru*, atunci deosebirea dintre noi și lucruri nu ar exista. Dar atunci, pentru noi, nu ar exista nici un lucru particular. Toate fenomenele s-ar găsi continuu într-o totală fuziune. Cosmosul ar fi o unitate și o totalitate închisă în sine. Cursul fenomenelor nu ar fi nicăieri întrerupt. Din cauza limitării noastre, ceea ce, în realitate, nu este individual, ne apare ca entitate individuală. Așa, bunăoară, nicăieri nu întîlnim în mod izolat, desprinsă de obiecte, calitatea individuală de roșu. Pretutindeni ea este înconjurată de alte calități, de care este unită și fără de care nu ar putea exista. Dar, pentru noi, este o necesitate să desprindem din ansamblul lumii anumite fragmente și să le considerăm ca realități de sine stătătoare. Dintr-un tot de culori multiple, ochiul nostru nu poate sesiza decît succesiv culori izolate; dintr-un sistem coerent de noțiuni mintea noastră nu poate sesiza decît noțiuni izolate. Această izolare este un act subiectiv, condiționat de faptul că noi nu sîntem identici cu procesul cosmic, ci o ființă printre alte ființe.

Totul depinde acum de faptul de a determina poziția ființei, care sîntem noi înșine, față de celelalte ființe. Această determinare trebuie deosebită de ceea ce numim a deveni numai conștienți de sinea noastră. Aceasta se bazează pe actul percepției, la fel ca actul prin care devenim conștienți de toate celelalte lucruri. Auto-percepția îmi arată o sumă de însușiri, pe care le cuprind în întregul personalității mele, tot așa cum calitățile - galben, luciu metalic,

duritate etc. - le cuprind în unitatea "aur". Autopercepția nu mă duce dincolo de sfera realității ce-mi aparține. Această auto-percepție trebuie deosebită de auto-determinarea *gînditoare*. Așa după cum prin gîndire înglobez în înlănțuirea universală o percepție particulară a lumii exterioare, tot așa, prin gîndire înglobez în procesul cosmic percepțiile dobîndite în legătură cu mine însumi. Auto-percepția mea mă îngrădește între anumite limite; gîndirea mea nu are nimic de a face cu aceste limite. În acest sens, sînt o ființă dublă. Eu sînt închis în domeniul pe care îl percep drept personalitatea mea, dar, în același timp, sînt și purtătorul unei activități care determină existența mea limitată dintr-o sferă superioară. Gîndirea noastră nu este individuală, ca senzația și sentimentul nostru. Ea este universală. Ea primește o amprentă individuală în fiecare om numai prin aceea că este raportată la sentimentele și senzațiile lui individuale. Prin această colorare particulară a gîndirii universale, se deosebesc oamenii unii de alții. Un triunghi are o singură noțiune. Pentru conținutul acestei noțiuni este indiferent că îl concepe conștiința omenească A sau B. Dar fiecare dintre cele două conștiințe va concepe triunghiul în mod individual.

Celor de mai sus li se opune o prejudecată greu de învins. O minte mărginită nu este în stare să înțeleagă că noțiunea triunghiului, concepută de capul meu, este identică cu aceea pe care o concepe capul semenului meu. Omul naiv se consideră făuritorul noțiunilor sale. De aceea el își închipuie că fiecare persoană ar avea noțiunile sale proprii. Una din îndatoririle cele mai de seamă ale gîndirii filosofice este să învingă această prejudecată. Noțiunea de triunghi, care este o noțiune unitară, nu se multiplică prin aceea că este gîndită de mai mulți oameni. Căci gîndirea celor mulți este, ea însăși, o unitate.

În gîndire ni se dă elementul care unește individualitatea noastră particulară într-un tot cu cosmosul. Cînd avem o senzație sau un sentiment (și chiar și atunci cînd percepem) sîntem entități distincte, cînd gîndim, însă, sîntem ființa unică universală care pătrunde totul. Acesta este motivul profund al dublei noastre naturi: vedem în noi apărînd în existență o forță de-a dreptul absolută, o forță care este universală, dar pe care noi nu o cunoaștem la izvorîrea ei din centrul lumii, ci într-un punct al periferiei. Dacă am cunoaște-o la sursă, atunci, în clipa cînd am deveni conștiinți, am cunoaște toate enigmaticele lumii. Dar fiindcă ne aflăm într-un punct periferic și propria noastră existență se găsește închisă în anumite limite, trebuie să cunoaștem domeniile din afara ființei noastre cu ajutorul gîndirii, care pătrunde în noi din existența generală a cosmosului.

Prin faptul că gîndirea depășește în noi existența noastră izolată și se referă la existența cosmică generală, în noi se naște imboldul după cunoaștere. Ființele lipsite de gîndire nu au acest imbold. Cînd li se pun în față alte lucruri, pentru ele aceasta nu constituie nici o problemă. Aceste alte lucruri rămîn exterioare unor asemenea ființe. La ființele gînditoare, obiectul exterior trezește numaidecît noțiunea. Noțiunea este acel element pe care îl primim de la obiect nu din exterior, ci din interior. Echilibrul, unirea celor două elemente, a elementului interior și a celui exterior, trebuie să fumizeze *cunoașterea*.

Prin urmare, percepția nu este ceva finit, un lucru încheiat, ci o parte a realității totale. Cealaltă parte este noțiunea. Actul cunoașterii este sinteza dintre percepție și noțiune. Abia percepția și noțiunea unui lucru redau acel lucru în întregime.

Expunerile precedente fac dovada că este absurd să căutăm, în ființele particulare ale lumii, un alt element comun decît conținutul lor conceptual, pe care îl aflăm prin gîndire. Toate încercările care caută o unitate cosmică, alta decît aceea a acestui conținut conceptual unitar, pe care îl obținem prin considerarea gînditoare a percepțiilor noastre, trebuie să dea greș. Pentru noi, unitatea cosmică universală nu poate fi un Dumnezeu personal-omenesc, nici forța, nici materia, nici voința lipsită de idei (a lui Schopenhauer). Toate aceste entități aparțin unui domeniu limitat al observației noastre. Personalitate limitată în mod omenesc percepem numai la noi, iar energia și substanța le percepem la obiectele exterioare. Cît privește voința,

ea nu poate fi considerată decît ca o manifestare activă a personalității noastre limitate. *Schopenhauer* vrea să evite a face din gîndirea "abstractă" un vehicul al unității cosmice și caută să o înlocuiască cu ceva ce i se oferă direct ca realitate. Acest filosof crede că nu vom înțelege niciodată lumea dacă o considerăm ca lume exterioară. "De fapt, semnificația lumii care mă întîmpină numai ca o reprezentare a mea, sau tranziția de la această lume, care nu este altceva decît o simplă reprezentare a subiectului cunoscător, la ceea ce mai poate fi ea în afară de aceasta, nu ar putea fi aflată niciodată, dacă cercetătorul însuși nu ar fi nimic altceva decît un subiect cunoscător pur (un înaripat cap de înger fără trup). Dar cum el însuși își are rădăcinile în acea lume, de aceea se regăsește în ea ca *individ*. Aceasta înseamnă că cunoașterea sa, care, ca reprezentare, este vehiculul determinant al întregii lumi, este deci mijlocită exclusiv de un trup ale cărui afecte, așa cum am arătat, formează pentru minte punctul de plecare al concepției despre acea lume. Pentru subiectul cunoscător, acest trup, ca atare, nu este decît o reprezentare, ca toate celelalte, un obiect printre obiecte: mișcările, acțiunile acestuia îi sînt cunoscute la fel ca modificările tuturor celorlalte obiecte vizibile și, dacă semnificația acestor modificări nu i s-ar descoperi pe o cu totul altă cale, ele i-ar rămîne străine și de neînțeles... Pentru subiectul cunoscător, care prin identificarea sa cu trupul se manifestă ca individ, acest trup există în două feluri cu totul diferite: o dată ca reprezentare a rațiunii, ca obiect printre obiecte, și supus legilor acestora; dar în același timp și pe o cu totul altă cale, drept realitatea cunoscută nouă tuturor în mod nemijlocit, și pe care o desemnăm prin cuvîntul *voință*. Fiecare act adevărat al voinței sale este imediat și inevitabil și o mișcare a trupului său: el nu poate voi într-adevăr fără a percepe concomitent că voința apare ca o mișcare a trupului. Actul de voință și acțiunea trupului nu sînt două stări obiectiv diferite, pe care le unește legătura cauzalității, nu stau în raport de la cauză la efect, ci sînt unul și același lucru, însă date nouă pe două căi cu totul diferite: o dată cu totul direct, iar a doua oară în examenul rațional." Pe temeiul acestor considerații, *Schopenhauer* se crede îndreptățit să găsească "obiectivitatea" voinței în trupul omului. El este de părere că în acțiunile trupului se poate sesiza în mod *direct* o realitate, că, *in concreto*, am putea sesiza lucrul în sine. Împotriva acestor expuneri trebuie să obiectăm că acțiunile trupului nostru ajung în conștiința noastră numai prin auto-percepție, și, ca atare, nu au nici un privilegiu față de celelalte percepții. Dacă vrem să le *cunoaștem* esența, o putem face numai prin reflecție *gînditoare*, adică prin integrarea lor în sistemul conceptual al noțiunilor și ideilor noastre.

Cea mai înrădăcinată părere în conștiința naivă a omului este părerea conform căreia gîndirea ar fi abstractă, fără nici un conținut concret. Ea ne poate furniza cel mult o copie "ideală" a unității lumii, dar în nici un caz lumea însăși. Cine judecă astfel nu își dă seama ce este percepția fără noțiune. Să examinăm această lume a percepțiilor. Ea ne apare ca un simplu "unul lîngă altul" în spațiu și ca un simplu "unul după altul" în timp, un agregat de lucruri singulare, fără nici o legătură între ele. Nici unul din lucrurile care apar și dispar pe scena percepțiilor, nu au ceva de-a face, nemijlocit, unul cu altul, ceva care să poată fi perceput. Aici lumea nu este decît o multiplicitate de obiecte cu aceeași valoare. Nici un obiect nu joacă un rol mai mare decît celălalt în angrenajul lumii. Trebuie să înțelegem în mod limpede: ca să ne putem da seama că un lucru are o însemnătate mai mare decît altul, trebuie să ne întrebăm gîndirea. Fără o gîndire care să funcționeze, un oarecare organ rudimentar al animalului, fără importanță pentru viața acestuia, pare să aibă aceeași valoare ca cel mai important mădular al corpului său. Lucrurile diferite dobîndesc importanță în sine și pentru restul lumii, abia după ce gîndirea își urzește firele de la ființă la ființă. Această activitate a gîndirii este *plină de conținut*. Căci numai datorită unui conținut cu totul precis și concret, pot ști de ce melcul stă pe o treaptă de dezvoltare organică inferioară leului. Simpla privire, percepția, nu-mi dă nici un conținut care să mă poată instrui asupra desăvîrșirii unui organism.

Gîndirea scoate acest conținut din lumea noțiunilor și a ideilor pe care le are omul, și-l

alături percepției. În opoziție cu conținutul percepției, care ne este dat din afară, conținutul gândirii apare în interior. Forma în care se prezintă acest conținut la început, vrem s-o numim *intuiție*. Intuiția este pentru gândire ceea ce este *observația* pentru percepție. Intuiția și observația sînt izvoarele cunoașterii noastre. Lucrurile pe care le observăm ne rămîn străine atît timp cît nu avem, în interiorul nostru, intuiția corespunzătoare care să completeze partea de realitate, absentă din percepție. Cine nu are capacitatea de a găsi pentru fiecare lucru intuiția corespunzătoare, aceluia, realitatea deplină a lucrurilor îi rămîne necunoscută. Așa după cum daltonicul nu vede decît diverse nuanțe de luminozitate, fără calități cromatice, tot așa omul lipsit de intuiție nu poate avea decît fragmente de percepții, fără legătură între ele.

A *explica* un lucru, *a-l face înțeles*, nu înseamnă altceva decît a-l așeza în înlănțuirea din care a fost smuls, prin configurația organismului nostru, arătată mai sus. Obiecte izolate de ansamblul cosmic nu există. Orice izolare nu are decît o semnificație subiectivă și ea se datorează organizării noastre. Pentru noi, ansamblul cosmic se subdivide în: sus și jos, înainte și înapoi, cauză și efect, obiect și reprezentare, substanță și energie, obiect și subiect etc. Ceea ce ne întîmpină drept particularități separate în percepție, se unește, parte cu parte, prin lumea coerentă și unitară a intuițiilor noastre; iar prin gândire reunim ceea ce am separat prin percepție.

Caracterul enigmatic al lucrurilor se datorează existenței lor izolate. Dar această izolare este provocată de noi, și ea poate fi din nou înlăturată în lumea noțiunilor noastre.

În afara celor ce ne sînt date prin gândire și percepție, nimic nu ne este dat direct. Se naște acum întrebarea: care este însemnătatea percepției conform expunerilor noastre? Am recunoscut mai sus că argumentarea pe care idealismul critic o face pentru a dovedi natura subiectivă a percepțiilor, se prăbușește de la sine; dar prin aceea că recunoaștem inexactitatea argumentării nu înseamnă că problema însăși s-ar întemeia pe o eroare. Idealismul critic nu pornește în argumentarea sa de la natura absolută a gândirii, ci se sprijină pe faptul că realismul naiv, urmărit consecvent, se anulează de la sine. Dar cum se prezintă problema dacă recunoaștem caracterul absolut al gândirii?

Să presupunem că în conștiința mea apare o anumită percepție, de pildă, culoarea roșie. Continuînd observația, constatăm că percepția stă în legătură cu alte percepții, de pildă, cu percepția unei anumite figuri, cu anumite percepții calorice și tactile. Aceste percepții la un loc, eu le numesc un obiect din lumea simțurilor. Îmi pot pune acum întrebarea: ce se mai găsește, în afară de cele amintite, în porțiunea de spațiu în care îmi apar percepțiile de mai sus? În această porțiune de spațiu voi găsi procese mecanice, chimice și de alt gen. Continui cercetarea și examinez procesele pe care le găsesc pe drumul de la obiectul percepției pînă la organul meu senzorial. Pot găsi fenomene de mișcare la un obiect elastic, a cărui natură nu mai are nimic comun cu percepția originară. Același rezultat îl obțin cînd examinez apoi transmiterea impresiilor de la simțuri la creier. În fiecare din aceste domenii am noi percepții; dar ceea ce face legătura între toate aceste percepții separate în timp și spațiu este gândirea. Vibrațiile aerului, care transmit sunetul, sînt pentru mine percepții la fel ca sunetul însuși. Numai gândirea este aceea care coordonează și îmbină toate aceste percepții și le prezintă în raportul lor de reciprocitate. Nu putem spune că, în afară de lucrurile percepute direct, ar mai exista o realitate, alta decît aceea a raporturilor conceptuale dintre percepții (realitate descoperită de gândire). Raportul obiectelor percepute față de subiectul care percepe, raport care depășește lucrurile pe care le percepem doar, este, așadar, un raport pur conceptual, adică un raport care nu poate fi exprimat decît prin noțiuni. Numai dacă aș putea percepe cum obiectul de percept afectează subiectul, sau invers, dacă aș putea observa prin subiect cum se edifică imaginea percepției, numai atunci aș putea vorbi așa cum vorbește fiziologia modernă și idealismul critic, care se bazează pe ea. Această concepție confundă un raport conceptual (raportul obiectului față de subiect) cu un proces despre care s-ar putea vorbi numai dacă el ar

putea fi perceput. De aceea fraza "nici o culoare fără un ochi sensibil la culoare" nu înseamnă că ochiul produce culoarea, ci numai că între percepția culorii și percepția ochiului, există un raport conceptual, ce poate fi sesizat prin gândire. Știința empirică are sarcina să stabilească raportul dintre însușirile ochiului și acelea ale culorii; datorită căror întocmiri ale ochiului ni se transmite percepția culorii, etc. Eu pot urmări cum se succed diferitele percepții și raportul ce se stabilește între ele, în spațiu; rezultatele acestor observații le pot exprima apoi în noțiuni; dar eu nu pot percepe cum se naște o percepție din neperceptibil. Orice străduință de a căuta între percepții altceva decât relații de gânduri, sînt, din capul locului, sortite să dea greș.

Ce este, prin urmare, percepția? Această întrebare, pusă la modul general, este absurdă. Percepția ni se prezintă întotdeauna ca un conținut cu totul precis și concret. Acest conținut ne este dat în mod direct și el se epuizează în realitatea dată. În privința acestei realități date, ne putem doar întreba ce este ea în afară de percepție, adică ce este ea pentru gândire? Întrebarea despre "ce"-ul unei percepții nu se poate referi, deci, decât la intuiția conceptuală, care îi corespunde. Din acest punct de vedere, problema subiectivității percepției nu poate fi pusă deloc în sensul idealismului critic. Nu ne este îngăduit a considera drept subiectiv decât ceea ce percepem ca aparținînd subiectului. A stabili o legătură între subiectiv și obiectiv nu revine unui proces real în sens naiv, adică unui proces perceptibil, ci exclusiv gândirii. Pentru noi obiectiv este, prin urmare, ceea ce ni se înfățișează ca fiind în afara subiectului care percepe. Subiectul percepției rămîne pentru mine perceptibil, după ce masa care stă înaintea mea a dispărut din cîmpul observației mele. Observarea mesei a provocat în mine o modificare ce, de asemenea, rămîne. Eu dețin capacitatea de a produce mai tîrziu imaginea mesei din nou. Această capacitate de a produce o imagine rămîne legată de mine. Pentru psihologie, această imagine este o reprezentare a memoriei dar, în fond, ea este singurul lucru care, pe drept cuvînt, poate fi numit *reprezentarea* mesei. Ea corespunde modificării perceptibile care a avut loc în mine ca o consecință a prezenței mesei în cîmpul meu vizual. Și anume, ea nu înseamnă modificarea unui oarecare "eu în sine", ce ar sta în dosul subiectului care percepe, ci o modificare a însuși subiectului perceptor. Deci, reprezentarea este o percepție subiectivă, în opoziție cu percepția obiectivă, pe care o avem atunci cînd obiectul este prezent în orizontul percepției. A arunca claie peste grămadă percepțiile subiective și percepțiile obiective, duce la eroarea pe care o face idealismul atunci cînd spune: lumea este reprezentarea mea.

Deocamdată nu este vorba despre altceva decât să determinăm mai îndeaproape noțiunea reprezentării. Cele arătate pînă aici nu constituie încă noțiunea reprezentării; ele ne indică doar calea spre locul unde poate fi ea găsită. Noțiunea exactă a reprezentării ne va îngădui apoi să dobîndim și o explicație satisfăcătoare a raportului dintre reprezentare și obiect. Ea ne va duce în domeniul în care raportul dintre subiectul omenesc și obiectul aparținător lumii iese din cîmpul pur conceptual al cunoașterii și coboară în viața individuală, concretă. Abia după ce aflăm ce trebuie să știm despre lume, abia atunci ne va fi ușor să ne conformăm ei. Nu putem fi activi cu deplină putere decât după ce cunoaștem obiectul aparținător lumii, căruia îi dedicăm activitatea.

*Adaos la noua ediție (1918).* Concepția caracterizată aici poate fi considerată una la care omul ajunge mai întîi în mod natural, de îndată ce începe să cugete asupra raportului dintre el și lume. Apoi el se simte afundat într-o plămuire de gânduri, care se clarifică pe măsură ce el le formează. Această rețea de gânduri este de așa natură încît, printr-o simplă combatere teoretică, nu am făcut totul ce-i necesar pentru ea. Pentru a găsi o ieșire din perspectiva rătăcirii în care ne poate duce, ea trebuie trăită. Ea trebuie să pară că ar fi într-o contradicție cu privire la raportul dintre om și lume, nu fiindcă am vrea să combatem pe unii, despre care am crede că au o părere greșită despre acest raport, ci pentru că este necesar să cunoaștem la

ce rătăcire pot duce primele reflecții asupra acestui raport. Trebuie să dobîndim acea *pricepere* care știe cum să ne combatem *pe noi înșine* în privința acestor prime reflecții. Dintr-un asemenea punct de vedere au fost făcute expunerile de mai sus.

Cel ce caută să dobîndească o concepție despre raportul omului față de lume își va da seama că acest raport se stabilește, cel puțin în parte, prin faptul că omul își face reprezentări despre obiectele și fenomenele lumii. Prin aceasta privirea omului se întoarce de la ceea ce există în lumea *exterioară* și se îndreaptă spre lumea lui interioară, spre lumea reprezentărilor sale. El începe să-și spună: eu nu pot intra în raport cu nici un obiect, cu nici un fenomen, fără ca în mine să nu se nască o reprezentare. De la observarea acestui fapt, omul mai are de făcut un singur pas ca să ajungă la părerea: în mine însă nu trăiesc decît reprezentările mele; despre o lume din afara mea știu ceva numai în măsura în care ea este o reprezentare în mine. Adoptînd această părere, părăsim punctul de vedere al realismului naiv, pe care omul l-a avut înaintea oricărei reflecții asupra raportului său față de lume. Din acest punct de vedere, el crede că are de a face cu lucruri reale. Autorefecția ne determină să părăsim acest punct de vedere. Ea nu ne permite să concepem realitatea în sensul în care o concepe conștiința naivă, ci ne îndreaptă exclusiv asupra reprezentărilor noastre; acestea se interpun între ființa proprie a omului și presupusa lume reală, așa cum o concepe punctul de vedere naiv. Prin lumea reprezentărilor sale, astfel interpose, omul nu mai poate privi la o asemenea realitate. El trebuie să presupună că omul este orb față de această realitate. Astfel, se naște ideea unui "lucru în sine", inaccesibil cunoașterii omenești. Cîtă vreme rămînem la examinarea raportului ce pare a se stabili între om și lume, datorită reprezentărilor sale, nu ne vom putea elibera de acest fel de a gîndi. Nu putem rămîne la punctul de vedere al realității naive, dacă nu vrem să zăgăzuim în mod artificial strădania după cunoaștere. Faptul că există această strădanie de a cunoaște raportul dintre om și lume ne arată că acest punct de vedere trebuie părăsit. Dacă punctul de vedere naiv ne-ar prezenta o realitate pe care am putea-o recunoaște ca atare, omul nu ar putea simți această strădanie. Dar prin faptul că părăsim punctul de vedere naiv, și - fără să observăm - păstrăm felul său de a gîndi, nu ajungem la ceea ce am putea recunoaște ca adevăr. Într-o asemenea greșală cădem cînd ne spunem: în mine nu trăiesc decît reprezentările mele și, în timp ce cred că am de a face cu realități, iau cunoștință numai de reprezentările pe care mi le-am format despre aceste realități; de aceea trebuie să presupunem că adevăratele realități, adevăratele "lucruri în sine", despre care nu știu absolut nimic direct, există abia în afara sferei conștiinței mele: aceste realități se apropie oarecum de mine și mă influențează în așa fel încît, în mine, se trezesc reprezentări. Cel ce gîndește astfel nu face decît să alături lumii existente o nouă lume. Dar, în ceea ce privește această a doua lume, el ar trebui să reia de la început același proces de gîndire. Căci, aici, necunoscutul "lucru în sine", în raportul său față de ființa lăuntrică a omului, nu este conceput altfel decît este concepută așa-numita lume cunoscută a realismului naiv. Din acest păienjenis de păreri, în care ajungem făcînd reflecții critice asupra acestui punct de vedere, scăpăm numai dacă observăm că înăuntrul celor ce putem trăi prin percepție, în noi și afară în lume, există ceva ce nu poate cădea în situația ca între fenomenul observat și omul observator să se interpună reprezentarea. *Aceasta este gîndirea*. Față de gîndire, omul *poate* rămîne la punctul de vedere al realismului naiv. Dacă totuși nu o face, aceasta numai fiindcă omul a observat că, pentru celelalte domenii, el trebuie să părăsească acest punct de vedere; el trece cu vederea însă că părerea dobîndită pe această cale nu se poate aplica și gîndirii. Dacă observă aceasta, atunci i se deschide accesul spre cealaltă înțelegere, că *în* gîndire și *prin* gîndire omul trebuie să cunoască lucrurile față de care se pare că se face orb, în timpul cînd între el și lume trebuie să intercaleze lumea reprezentărilor. Un gînditor pe care autorul acestei cărți îl apreciază foarte mult, îi aduce învinuirea că a rămas în expunerile asupra gîndirii la un realism naiv, asemănător realismului care confundă lumea reală cu lumea reprezentărilor. Totuși, autorul acestor expuneri crede a fi

arătat îndeajuns, tocmai în aceste expuneri, că valabilitatea "realismului naiv" *în ceea ce privește gândirea*, rezultă, în mod necesar, dintr-o analiză obiectivă a acesteia, și că celălalt realism naiv, nejustificat, poate fi învins prin cunoașterea naturii adevărate a gândirii.



## ȘTIINȚA LIBERTĂȚII

### VI. INDIVIDUALITATEA OMENEASCĂ

**D**ificultatea principală pe care filosofii o întâmpină în explicarea reprezentărilor, este atribuită împrejurării că noi nu sîntem obiectele exterioare și, cu toate acestea, reprezentările noastre trebuie să aibă o înfățișare corespunzătoare acestor obiecte. Dar examinînd lucrurile mai precis, ajungem la concluzia că această dificultate nici nu există. Firește, noi nu sîntem obiectele exterioare, dar facem parte din una și aceeași lume de care aparțin și aceste obiecte. Acea porțiune din lume, pe care eu o percep drept subiectul meu, este străbătută de curentul proceselor generale ale lumii. Cînd mă percep pe mine însumi, la început, sînt o ființă limitată de pielea trupului meu. Ceea ce se cuprinde însă între aceste limite ale pielii trupului, aparține cosmosului, ca unui întreg. Deci, pentru ca între organismul meu și obiectele înconjurătoare să existe un raport, nu-i deloc necesar ca aceste obiecte, ori ceva din cuprinsul lor, să intre în mine sau să se imprime în spiritul meu, așa cum se imprimă pecetea în ceară. Întrebarea: cum iau eu cunoștință de pomul care se găsește la zece pași de mine este cu totul greșit pusă. Ea izvorăște din concepția că limitele trupului meu ar fi un adevărat perete despărțitor, prin care pătrund în mine știri despre obiecte. De fapt, forțele active în interiorul pielii trupului meu sînt aceleași forțe care există și în afara mea. Deci, eu sînt, de fapt, lucrurile; bineînțeles, nu eu ca subiect perceptor, ci eu în măsura în care sînt parte integrantă din procesul universal al lumii. Percepția pomului și eul meu sînt două lucruri care fac parte din același întreg. Acest proces universal dă naștere, în egală măsură, acolo percepției pomului, la fel ca aici percepției eului meu. Dacă nu aș fi un cunoscător al lumii, ci un creator al ei, atunci obiectul și subiectul (percepție și eu) s-ar naște în același act. Căci ele se condiționează reciproc. Eu, ca și cunoscător al lumii, pot să găsesc elementul comun al celor două realități ce-și aparțin reciproc una alteia, numai prin gîndire, care le raportează una la alta prin noțiuni.

Cel mai greu lucru de combătut vor fi așa-numitele dovezi fiziologice, aduse pentru a arăta subiectivitatea percepțiilor noastre. Cînd exercit o apăsare asupra pielii corpului meu, percep o senzație de apăsare. Aceeași apăsare o pot percepe cu ochii, drept lumină, cu urechile, drept sunet. O descărcare electrică este percepută cu ochii ca lumină, cu urechile ca sunet, prin nervii pielii ca izbitură, prin organul olfactiv ca miros de fosfor. Ce rezultă din această stare de fapt? Doar atît: eu percep o descărcare electrică, respectiv o presiune, căreia îi urmează o lumină, un sunet, un anumit miros etc. Dacă n-ar exista ochiul, la percepția zguduirii mecanice din atmosfera înconjurătoare nu s-ar asocia percepția unei lumini, așa după cum, în absența unui organ al auzului, nu s-ar asocia percepția sunetului etc. Cu ce drept se spune, că fără organe de percepție întregul fenomen ar fi inexistent? Acela care, din faptul că un fenomen electric provoacă în ochi lumină, trage concluzia că ceea ce percepe ca lumină, în afara organismului său nu este decît procesul unei mișcări mecanice, uită că n-a făcut altceva decît să treacă de la o percepție la alta, și nicidecum n-a trecut la un lucru în afara percepției. Așa cum se poate spune că ochiul percepe un proces de mișcare mecanică din jurul său drept lumină, tot așa se poate afirma că modificările regulate ale unui obiect sînt percepute de noi drept fenomene de mișcare. Dacă pe circumferința unui disc desenez un cal de douăsprezece ori, și anume exact în formele pe care corpul său le ia în timp ce fuge, atunci, prin învîrtirea discului, pot provoca iluzia mișcării. N-am decît să privesc printr-o deschizătură și, învîrtind discul, nu voi vedea douăsprezece imagini ale calului, ci imaginea unui cal ce fuge.

Prin urmare, amintitele fapte fiziologice nu pot arunca lumină asupra raportului ce

există între percepție și reprezentare. Trebuie să găsim o altă cale.

În momentul în care în câmpul observației mele apare o percepție, prin mine se manifestă și gândirea. O verigă în sistemul meu de gânduri, o anumită intuiție, o noțiune se leagă de percepția mea. Iar apoi, după ce percepția a dispărut din câmpul meu vizual, ce rămîne în urma ei? În urma ei rămîne intuiția și raportul acesteia cu acea percepție anumită pe care mi-am format-o în momentul percepției. Modul viu în care îmi amintesc mai târziu de acest raport depinde de felul în care funcționează organismul meu spiritual și corporal. Reprezentarea nu este altceva decît o intuiție raportată la o anumită percepție, o noțiune care, odată, era legată de o percepție, și căreia i-a rămas legătura cu această percepție. Noțiunea mea despre un anume leu nu s-a format *din* percepțiile mele despre lei. Dar reprezentarea mea despre lei s-a format numai *în urma* percepției. Îl pot face pe un om, care n-a văzut niciodată un leu, să înțeleagă noțiunea de leu. Nu-mi va reuși însă ca să-i prezint o reprezentare vie, fără perceperea lui proprie.

Deci, *reprezentarea* este o noțiune individualizată. Se explică acum de ce reprezentările pot să reprezinte obiectele realității. Deplina realitate a unui lucru ni se dăruiește, în clipa observației, din contopirea noțiunii și percepției. Printr-o percepție, noțiunea dobîndește o înfățișare individuală, un raport cu această percepție anumită. În această înfățișare individuală, care poartă în sine, ca ceva specific, raportul cu percepția, ea continuă să trăiască în noi și formează reprezentarea lucrului respectiv. Dacă întîlnim un al doilea lucru, cu care se leagă aceeași noțiune, îl recunoaștem ca făcînd parte din aceeași categorie ca cel dintîi; dacă întîlnim același lucru a doua oară, în sistemul nostru de noțiuni nu întîlnim acum numai o noțiune corespunzătoare, ci întîlnim noțiunea individualizată, împreună cu raportul său caracteristic față de același obiect, și noi recunoaștem obiectul.

Prin urmare, reprezentarea stă între percepție și noțiune. Ea este noțiunea determinată, care indică percepția.

Suma celor despre care îmi pot face reprezentări pot s-o numesc experiența mea. Acel om va avea experiențele mai bogate, care are un număr mai mare de noțiuni individualizate. Un om căruia îi lipsește orice posibilitate de intuiție, nu este apt de a dobîndi experiențe. El pierde obiectele din câmpul său de observație, fiindcă îi lipsesc noțiunile pe care el trebuie să le pună în raport cu aceste obiecte. Un om cu o gândire bine dezvoltată, dar a cărui facultate de percepere - din cauza unor neadecvate organe senzoriale - funcționează rău, este tot atît de incapabil a aduna experiențe. Natural, într-un fel oarecare, el poate dobîndi noțiuni, dar intuițiilor sale le lipsește raportul viu față de anumite lucruri. Călătorul distrat și savantul adîncit într-un sistem de noțiuni abstracte, sînt la fel de incapabili de a dobîndi o experiență bogată.

Realitatea ni se înfățișează ca percepție și noțiune, iar redarea subiectivă a acestei realități ni se înfățișează ca reprezentare.

Dacă personalitatea noastră s-ar manifesta numai în acte de cunoaștere, totalitatea realităților obiective ne-ar fi dată în percepție, noțiune și reprezentare.

Dar noi nu ne mulțumim a raporta, cu ajutorul gândirii, percepția la noțiune, ci o raportăm și la subiectivitatea noastră specifică, la eul nostru individual. Expresia acestui raport individual este sentimentul care se manifestă ca plăcere sau neplăcere.

*Gîndirea și simțirea* corespund naturii duble a ființei noastre, lucru despre care am mai vorbit. *Gîndirea* este elementul prin care participăm la fenomenele generale cosmice; *simțirea* este elementul prin care ne putem retrage în intimitatea ființei noastre proprii.

Gîndirea ne unește cu lumea; simțirea ne readuce în noi înșine, abia ea ne face indivizi. Dacă am fi înzestrați numai cu facultatea gândirii și a percepției, întreaga noastră viață ar trebui să decurgă într-o continuă indiferență monotonă. Dacă n-am putea *cunoaște* decît sinea noastră, am fi cu totul indiferenți. Abia datorită faptului că prin cunoașterea de sine simțim sentimentul de sine, că prin perceperea lucrurilor simțim bucurie și durere, trăim ca

ființe individuale, a căror existență nu e încheiată odată cu raportul conceptual, în care ele se găsesc față de restul lumii, ci care au și o valoare deosebită prin ele însele.

Am putea să fim ispitiți să vedem în viața de sentiment un element care e mai bogat saturat cu realitate decât considerarea gânditoare a lumii. La aceasta trebuie să răspundem că viața emotivă are această semnificație mai bogată numai pentru individualitatea mea. Pentru univers, viața mea emotivă poate dobîndi o valoare numai dacă simțirea, ca percepție a sinei mele, intră în raport cu o noțiune și, pe această cale ocolită, se încorporează cosmosului.

Viața noastră este o continuă pendulare între existența noastră individuală și participarea la desfășurarea fenomenelor generale cosmice. Cu cît ne ridicăm mai mult în natura generală a gândirii, - unde elementul individual interesează, în cele din urmă, numai ca exemplu, ca un exemplar al noțiunii - cu atît mai mult se pierde în noi caracterul individual al ființei, al personalității particulare cu totul determinate. Cu cît coborîm mai adînc în profunzimile vieții noastre proprii, și lăsăm ca sentimentele noastre să răsune împreună cu experiențele lumii exterioare, cu atît ne separăm mai mult de existența universală. O adevărată individualitate va fi aceea care se poate ridica cît mai mult cu sentimentele sale în regiunea idealului. Există oameni, la care chiar și cele mai generale idei, ce se stabilesc în capul lor, poartă încă acel colorit deosebit, care ne indică în mod evident legătura cu purtătorul lor. Există alții, ale căror noțiuni ne întîmpină atît de lipsite de orice particularitate, încît ai impresia că n-ar izvorî din capetele unor oameni în carne și oase.

Reprezentarea atribuie noțiunilor noastre deja o pecete individuală. Fiecare om are o poziție proprie din care consideră lumea. De percepțiile sale se leagă noțiunile sale. El va gândi noțiunile generale în modul său particular. Această determinare particulară este un rezultat al poziției noastre în lume, al sferei de percepții care se leagă de locul nostru de viață.

În opoziție cu determinarea de mai sus stă o alta, care depinde de organizarea noastră particulară. Căci organizarea noastră constituie o realitate aparte și bine determinată. Fiecare dintre noi leagă de percepțiile sale sentimente particulare de cele mai diferite grade de intensitate. Acesta este elementul individual al propriei noastre personalități. El este ceea ce rămîne după ce am făcut bilanțul tuturor determinantelor locului în care ni se desfășoară viața.

O viață emotivă cu totul lipsită de gânduri, treptat-treptat ar trebui să piardă orice legătură cu lumea. La omul capabil de a se realiza ca totalitate, cunoașterea lucrurilor merge mîna în mîna cu formarea și dezvoltarea vieții de sentimente.

Sentimentul este mijlocul prin care noțiunile dobîndesc cu precădere *viață* concretă.

## ȘTIINȚA LIBERTĂȚII

### VII. EXISTĂ LIMITE ALE CUNOAȘTERII?

Am stabilit că elementele necesare pentru a explica realitatea trebuie luate din cele două sfere: din sfera percepției și din aceea a gândirii. Așa cum am arătat, organizarea noastră face ca deplina realitate, realitatea totală, inclusiv propriul nostru subiect, să ne apară la început ca o dualitate. Cunoașterea învinge această dualitate, fiindcă ea îmbină cele două elemente ale realității, percepția și noțiunea elaborată de gândire, reunind lucrul în întregimea lui. Să numim modul în care ni se arată lumea înainte de a fi dobândit adevărata sa înfățișare prin cunoaștere, lumea fenomenelor, în contrast cu entitatea alcătuită în mod unitar din percepție și din noțiune. Atunci putem spune: lumea ne este dată ca dualitate (în mod dualist), iar cunoașterea o transformă într-o unitate (în mod monist). Filosofia care pleacă de la acest principiu fundamental, poate fi numită filosofie monistă sau *monism*. În opoziție cu această concepție stă teoria care admite existența a două lumi sau *dualismul*. Aceasta din urmă nu admite două laturi - separate doar prin organizarea noastră - ale unei realități unitare, ci două lumi, care se deosebesc cu totul una de cealaltă. El caută apoi principiile cu care să explice o lume în cealaltă lume.

Dualismul se întemeiază pe o concepție falsă despre ceea ce numim cunoaștere. El desparte existența unitară în două domenii, fiecare cu legile sale proprii, și le situează, din punct de vedere exterior, într-o opoziție.

Într-un astfel de dualism își are originea distincția ce se face între obiectul percepției și lucrul în sine, distincție pe care a introdus-o Kant în știință și la care, pînă astăzi, încă nu s-a renunțat. Conform expunerilor noastre, organizarea noastră spirituală face ca lucrurile izolate să ni se poată da numai ca percepție. Gîndirea învinge apoi izolarea, prin faptul că indică fiecărei percepții locul ce i se cuvine în univers. Cîta vreme determinăm părțile izolate din univers drept percepții, ne supunem unei legi a subiectivității noastre. Dacă însă considerăm suma tuturor percepțiilor noastre ca o parte a lumii, căreia îi opunem apoi, ca a doua parte, "lucrurile în sine", atunci filosofăm în van. Căci, în acest caz, avem de a face cu un simplu joc de noțiuni. Construim un contrast artificial, dar nu putem dobîndi nici un conținut pentru cea de a doua parte a contrastului, fiindcă un astfel de conținut, pentru un anumit lucru, poate fi scos numai din percepție.

Orice existență pe care o acceptăm în afară de percepție și noțiune, trebuie respinsă ca făcînd parte din sfera ipotezelor neîndreptățite. Din această categorie face parte "lucrurile în sine". Este foarte natural ca gînditorul dualist să nu poată găsi legătura dintre principiul cosmic, acceptat în mod ipotetic, și realitatea dată prin experiență. Acest principiu cosmic pe care l-am acceptat în mod ipotetic, dobîndește un conținut numai dacă îl împrumutăm din lumea experimentală, și, în ceea ce privește acest împrumut, ne dăruim apoi unei iluzii. Astfel, rămîne o noțiune lipsită de conținut, o non-noțiune, care are numai forma noțiunii. Gînditorul dualist afirmă în acest caz că conținutul acestei noțiuni ar fi inaccesibil cunoașterii noastre; noi putem ști numai *că* un astfel de conținut există, dar nu putem ști *ce* anume există. Nici într-un caz, nici în celălalt, dualismul nu poate fi învins. Putem introduce în noțiunea "lucrului în sine" cîteva elemente abstracte ale lumii experimentale, dar, cu toate acestea, e imposibil ca realitatea concretă și bogată a experienței să fie redusă la cîteva însușiri, care și ele au fost luate numai din această lume a percepției. *Du Bois Reymond* crede că imperceptibili atomi ai materiei produc, prin poziția și mișcarea lor, senzațiile și sentimentele, pentru a ajunge apoi la concluzia, că niciodată nu ne vom putea explica, în mod satisfăcător, cum materia și mișcarea

dau naștere senzațiilor și sentimentelor, căci "este cu totul de neînțeles - și acest lucru va rămâne de neînțeles pentru totdeauna - că unor atomi de carbon, de oxigen și de hidrogen, nu ar trebui să le fie indiferentă poziția și mișcarea lor din prezent, trecut și viitor. Este cu neputință de a înțelege cum conștiința poate lua naștere din acțiunea lor comună". Această concluzie este caracteristică pentru întreaga direcție de gândire a concepției dualiste. Din bogata lume a percepțiilor se separă poziția și mișcarea. Ele sînt transpuse apoi în lumea imaginară a atomilor. Ne mirăm atunci că viața concretă nu poate fi explicată cu ajutorul acestui principiu, pe care noi înșine l-am făcut și l-am împrumutat din lumea percepțiilor.

Că dualistul, care lucrează cu noțiunea "lucrului în sine", o noțiune cu totul lipsită de conținut, nu poate ajunge la nici o explicație a lumii, rezultă chiar din mai sus-amintita definiție a principiului său.

În orice caz, dualistul se vede constrîns a pune limite de netrecut facultăților noastre de cunoaștere. Adeptul unei concepții moniste știe că toate clementele de care are nevoie pentru a explica un fenomen al lumii trebuie să se găsească înăuntrul acestei lumi. Ceea ce îl împiedică să ajungă la aceste elemente nu pot fi decît obstacole întâmplătoare, de natură spațială sau temporală, ori insuficiențe ale organizării sale. Nu ale organizării sale omenești, în general, ci insuficiențe de natură particulară, individuală.

Din noțiunea cunoașterii, așa cum am formulat-o, rezultă că nu putem vorbi despre limite ale cunoașterii. Cunoașterea nu este o problemă de ordin general, universală, ci o afacere pe care omul trebuie s-o tranșeze cu sine însuși. Lucrurile nu cer nici o explicație. Ele există și acționează unele asupra altora, după legi care pot fi descoperite de gândire. Ele există într-o indivizibilă unitate cu aceste legi. Eul nostru se apropie de lucruri și, la început, sesizează din ele ceea ce am numit percepție. Dar, în interiorul acestui eu se află forța cu ajutorul căreia putem găsi și cealaltă latură a realității. Abia după ce eul nostru a unit, și pentru sine, cele două elemente ale realității - care, în lume, constituie o unitate indivizibilă -, setea noastră de cunoaștere a fost satisfăcută: eul a ajuns din nou la realitate.

Așadar, condițiile preliminare ale cunoașterii sînt date *prin* eu și *pentru* eu. Eul își pune el însuși întrebările cunoașterii. Eul scoate aceste întrebări din elementele cu totul transparente și clare ale gândirii. Dacă ne punem întrebări cărora nu sîntem în stare să le răspundem, atunci e posibil ca tocmai conținutul întrebării să nu fie limpede și clar în toate componentele sale. Nu lumea ne pune întrebările, ci ni le punem noi înșine.

Îmi pot imagina că îmi lipsește orice posibilitate de a da un răspuns la o întrebare pe care o întîlnesc undeva, fără ca să cunosc sfera din care a fost luat conținutul întrebării.

În cunoașterea noastră este vorba de întrebări care iau naștere prin faptul că sferei percepțiilor, care este condiționată de loc, de timp și de organizarea noastră subiectivă, îi stă în față sfera noțiunilor, care indică spre universalitatea lumii. Sarcina mea este de a uni cele două sfere, care îmi sînt bine cunoscute. Aici nu se poate vorbi despre o limită a cunoașterii. Un timp oarecare, o întrebare sau alta poate să rămînă nelămurită, fiindcă scena vieții în care trăim ne împiedică să percepem lucrurile care contribuie la elucidarea ei. Dar ceea ce nu găsim astăzi poate fi găsit mâine. Limitele condiționate de circumstanțele vieții sînt doar vremelnice. Ele pot fi învinse prin progresele percepției și gândirii.

Dualismul comite greșeala că transpune opoziția dintre obiect și subiect, care are o importanță numai în domeniul percepției, asupra unor entități pur imaginare, situate în afara acestui domeniu. Dar, fiindcă lucrurile izolate în orizontul percepției rămîn izolate numai cînd subiectul perceptor nu face uz de gândire, care ridică orice izolare și care ne îngăduie să recunoaștem că izolarea lucrurilor este condiționată numai de subiectivismul nostru, dualistul transpune determinări asupra unor entități ce ar sta înapoia percepției, determinări care, nici pentru aceste entități, nu au o valoare absolută, ci numai una relativă. Prin aceasta, el descompune cei doi factori ai procesului de cunoaștere - percepția și noțiunea - în patru:

1. Obiectul în sine;

2. Percepția pe care subiectul o are despre obiect;
3. Subiectul;
4. Noțiunea care raportează percepția la obiectul în sine.

Raportul dintre obiect și subiect este un raport *real*; subiectul este într-adevăr influențat (în mod dinamic) de obiect. Acest proces real, așa se spune, nu ajunge în conștiința noastră. Dar el ar trezi în subiect o contra-acțiune ca răspuns la acțiunea ce izvorăște din obiect. Rezultatul acestei contra-acțiuni ar fi percepția. Abia aceasta ar pătrunde în conștiință. Obiectul ar avea o realitate subiectivă. Această realitate subiectivă, subiectul ar raporta-o la obiect. Acest ultim raport ar fi de natură conceptuală. Prin urmare, dualismul despice procesul de cunoaștere în două părți. Prima parte - producerea obiectului de percepție din lucrul în sine - se desfășoară *în afara* conștiinței; cealaltă parte - unirea percepției cu noțiunea și raportarea acesteia la obiect - se petrece *înăuntrul* conștiinței. Este clar că pornind de la aceste premize, dualismul vede în noțiuni numai niște reprezentanți subiectivi ai realităților ce apar *în fața* conștiinței sale. Procesul real și obiectiv care se desfășoară în subiect pentru ca percepția să poată lua naștere și, cu atât mai mult, raporturile obiective dintre "lucrurile în sine", rămân de-a dreptul necunoscute unui asemenea dualist; după părerea sa, omul nu poate să-și creeze decât reprezentanți conceptuali pentru elementul obiectiv real. Firul, care efectuează unirea dintre lucruri și care leagă lucrurile în mod obiectiv de spiritul nostru individual (ca lucru în sine), se află dincolo de conștiință, într-o entitate în sine, referitor la care, în conștiința noastră, n-am putea avea decât tot un reprezentant conceptual.

Dualismul își închipuie că întreg universul s-ar reduce la o abstractă schemă de concepte, dacă, alături de raporturile conceptuale dintre lucruri, el n-ar stabili și raporturi reale. Cu alte cuvinte: dualistului i se pare că principiile conceptuale care pot fi descoperite de gândire sînt prea aeriene, și de aceea mai caută principii reale pe care acestea să se poată sprijini.

Să examinăm mai de aproape aceste principii reale. Omul naiv (realistul naiv) consideră lucrurile lumii exterioare ca realități. Dovada acestei realități rezidă, pentru el, în împrejurarea că poate prinde aceste lucruri cu mâinile, le poate vedea cu ochii. Afirmatia "Nu există nimic ce nu poate fi perceput" trebuie considerată ca prima axiomă a omului naiv, o afirmație care poate fi acceptată tot atât de bine și invers - "Tot ceea ce poate fi perceput, există". Cea mai bună dovadă pentru această afirmație o constituie credința pe care omul naiv o are în nemurire și în spirite. El își reprezintă sufletul ca o materie fină și senzorială, care, în anumite condiții, poate fi văzută și de omul obișnuit (credința naivă în fantome).

Față de această lume reală a realistului naiv, pentru el, tot restul lumii, prin urmare lumea ideilor, este ireală și "pur conceptuală". Ceea ce adăugăm lucrurilor prin gândire sînt numai *gînduri* despre lucruri. Gîndirea nu adaugă percepției nimic real.

Omul naiv, însă, consideră percepția simțurilor ca singura dovadă a realității, nu numai în ceea ce privește existența lucrurilor, ci și în ceea ce privește fenomenele. După părerea sa, un lucru poate acționa asupra unui alt lucru, numai dacă de la acest lucru pornește spre celălalt o forță, perceptibilă cu ajutorul simțurilor, care să-l cuprindă pe acesta din urmă. Mai demult, în fizică se credea că din corpuri se revarsă o substanță foarte fină, care pătrunde în suflet prin organele simțurilor noastre. Această substanță nu poate fi văzută, așa se spunea, din cauza că simțurile noastre sînt prea grosolane față de finețea ei. Principial, acestei substanțe i se atribuia realitate, din aceleași motive din care aceasta era atribuită și obiectelor din lumea simțurilor, adică din cauza formei sale de existență, care era concepută ca fiind analogă aceleia a realităților sensibile.

Entități de sine stătătoare a realităților ce pot fi trăite în mod conceptual, conștiința naivă nu îi atribuie o realitate în sensul în care o atribuie realităților ce pot fi trăite pe plan sensibil. Un obiect conceput numai în "gînd" rămîne o himeră cîtă vreme nu ne putem convinge de realitatea lui prin simțuri. Pe scurt, omul naiv pretinde, alături de mărturia

conceptuală a gândirii sale, și mărturia reală a simțurilor. În această necesitate a omului naiv trebuie să căutăm cauzele din care au luat naștere formele primitive ale credinței în revelații. Dumnezeu, Care ne este dat prin gândire, va rămâne întotdeauna pentru conștiința naivă numai un Dumnezeu "*gîndit*". Conștiința naivă pretinde ca revelația să fie accesibilă percepției simțurilor. Dumnezeu trebuie să apară în trup. Mărturia pe care ne-o dă gândirea are, pentru acesta, puțină importanță. Mai important este ca existența Divinității să fie dovedită printr-un fapt ce se poate constata pe calea simțurilor, prin transformarea apei în vin.

Omul naiv consideră chiar și actul cunoașterii drept un proces asemănător proceselor fizice. Lucrurile fac o impresie în suflet sau emit imagini care pătrund în suflet prin simțuri etc.

Omul naiv consideră real ceea ce poate percepe cu simțurile, iar lucrurile despre care nu poate dobîndi o asemenea percepție, cum ar fi Dumnezeu, suflet, cunoaștere etc., el și le reprezintă în mod analog cu cele percepute.

Dacă realismul naiv ar vrea să întemeieze o știință, aceasta va putea consta numai dintr-o *descriere* exactă a conținutului percepțiilor. Pentru el, noțiunile sînt numai un mijloc pentru a ajunge la scop. Ele există pentru a crea complementarul conceptual al percepțiilor. N-au însă nici o importanță pentru lucruri. Realistul naiv consideră reale numai exemplarele speciei lalelelor pe care le vedem sau le putem vedea. Ideea lalelei este, pentru el, o abstracție, o imagine-gînd, pe care sufletul și-o formează din caracteristicile comune ale tuturor lalelelor.

Realismul naiv, împreună cu principiile sale despre realitatea lucrurilor percepute, este combătut de experiență, care ne învață că tocmai conținutul percepțiilor este de natură trecătoare. Laleaua pe care o văd este astăzi reală; după un an, ea va dispărea în neant. Ceea ce s-a afirmat este *specia* lalelei. Dar pentru realismul naiv această specie nu este "*decît*" o *idee*, și nu o realitate. Această concepție se vede, prin urmare, în situația de a privi cum realitățile ei apar și dispar, în timp ce realitatea ideală, care după părerea sa este ireală, se afirmă. Așadar, realismul naiv trebuie să admită, pe lîngă percepții, și ceva ideal. El trebuie să admită entități pe care nu le poate percepe cu simțurile fizice. Se împacă însă cu sine însuși, prin aceea că își reprezintă forma lor de existență analogă cu aceea a obiectelor sensibile. Astfel de realități admise în mod ipotetic sînt forțele invizibile, prin care lucrurile fizice acționează unele asupra altora. Un astfel de lucru este ereditatea, care continuă să acționeze dincolo de individ și ea e motivul că dintr-un individ ia naștere un nou individ, care îi seamănă și în felul acesta specia se menține. Un astfel de lucru este principiul vital ce străbate trupul organic, sufletul, pe care conștiința naivă și l-a reprezentat întotdeauna, ca fiind analog realităților sensibile; și, în sfîrșit, un astfel de lucru este, pentru realistul naiv, chiar și Ființa Divină. El își reprezintă această Ființă Divină ca fiind activă într-un fel, care corespunde cu totul cu ceea ce poate fi *perceput* drept mod de a acționa al omului, adică antropomorf.

Fizica modernă vede în senzațiile simțurilor procese ale celor mai mici părți ale corpurilor și ale unei substanțe infinit de subtile, ale eterului sau ale unei substanțe asemănătoare. Așa bunăoară, ceea ce simțim drept căldură, în spațiul pe care îl ocupă un corp producător de căldură, nu este altceva decît o mișcare a particulelor din care acel corp se compune. Aici se face din nou o analogie dintre o realitate perceptibilă și una neperceptibilă. Am putea spune că analogul sensibil al noțiunii "corp" este, în acest sens, interiorul unui spațiu închis din toate părțile, în care se mișcă, în toate direcțiile, niște bile elastice, izbîndu-se unele de altele și ciocnindu-se de pereți etc.

Fără astfel de presupuneri, lumea realismului naiv s-ar descompune într-un agregat incoerent de percepții, fără raporturi reciproce, care nu s-ar uni în nici un fel de unitate. E clar, însă, că la aceste presupuneri realismul naiv poate să ajungă numai printr-o inconsecvență. Dacă vrea să rămînă credincios principiului său fundamental, conform căruia realitate au numai lucrurile care pot fi percepute, trebuie să admită că acolo unde nu percepe nimic nu are voie să presupună nici o realitate. Din punctul de vedere al realismului naiv, forțele

imperceptibile, care acționează din obiectele perceptibile, sînt propriu-zis ipoteze neîndreptățite. Și, fiindcă nu cunoaște o altă realitate, el înzestrează aceste forțe ipotetice cu un conținut perceptibil. Prin urmare, aplică o formă de existență (existența perceptibilă) într-un domeniu în care îi lipsește singurul său mijloc, care poate face dovada acestei forme de existență: perceperea sensibilă.

Această concepție despre lume, plină de contradicții, duce la realismul metafizic. Acesta construiește, alături de realitatea perceptibilă, încă o realitate, o realitate imperceptibilă, pe care și-o reprezintă ca fiind analogică celei dintîi. De aceea, realismul metafizic este, în mod necesar, dualism.

Acolo, unde realismul metafizic semnalează un raport între lucrurile perceptibile (apropiere prin mișcare, dobîndirea conștienței despre un obiect etc.), el așează o realitate. Raportul pe care îl observă îl poate exprima numai prin gîndire, dar nu-l poate percepe. Raportul conceptual este transformat, în mod arbitrar, într-un lucru asemănător celor perceptibile. Pentru această orientare de gîndire, lumea reală se compune din obiectele perceptibile, care se găsesc într-o veșnică devenire - apar și dispar - și din forțele imperceptibile, din care se produc obiectele perceptibile și care sînt elementul permanent.

Realismul metafizic este un amestec - plin de contradicții - între realism naiv și idealism. Forțele sale ipotetice sînt ființe imperceptibile, înzestrate cu calități perceptibile. El s-a hotărît ca, alături de domeniul lumii perceptibile, pentru a cărei formă de existență posedă mijloace de cunoaștere, să admită încă un domeniu, în care nu se poate folosi de aceste mijloace și de care poate lua cunoștință numai prin gîndire. Dar nu se poate hotărî, în același timp, să recunoască forma de existență pe care i-o mijlocește gîndirea, noțiunea (ideea), ca un factor tot atît de îndreptățit, alături de percepție. Dacă vrem să evităm contradicția percepției imperceptibile, trebuie să admitem că raporturile dintre percepții, stabilite prin gîndire, nu au pentru noi o altă formă de existență decît aceea a noțiunii. Îndepărtînd din realismul metafizic partea nejustificată, lumea ni se prezintă ca o sumă de percepții și de raporturi conceptuale (ideale). Realismul metafizic se transformă astfel într-o concepție despre lume care pretinde, pe seama percepțiilor, principiul perceptibilității, iar pentru stabilirea raporturilor dintre percepții pretinde principiul activității gînditoare. Această concepție despre lume nu poate admite alături de lumea percepțiilor și de lumea noțiunilor o a treia lume, în care să aibă valoare simultan cele două principii: așa-numitul principiu real și principiul ideal.

Dacă realismul metafizic afirmă că, alături de raportul ideal dintre obiectele de perceput și subiectul său perceptor, trebuie să existe și raportul real dintre "lucrul în sine" al percepției și "lucrul în sine" al subiectului perceptor (al așa-numitului spirit individual), afirmația sa se întemeiază pe falsa presupunere a unui proces existențial imperceptibil dar asemănător proceselor din lumea simțurilor. Realistul metafizic mai spune apoi: eu pot stabili cu lumea percepțiilor mele un raport conștient-ideatic, dar cu lumea reală pot stabili numai un raport dinamic, de forțe. Făcînd o astfel de afirmație, el comite o greșală tot atît de condamabilă ca cea de mai sus. Despre un raport de forțe nu poate fi vorba decît în lumea percepțiilor (în domeniul simțului tactil), dar nu și în afara acesteia.

Concepția caracterizată mai sus, în care se încadrează realismul metafizic, după ce l-am epurat de elementele contradictorii, vrem să o numim monism, fiindcă ea unește realismul unilateral cu idealismul într-o unitate superioară.

Pentru realismul naiv, lumea reală este o totalitate de obiecte de percepție; pentru realismul metafizic, realitatea constă nu numai din percepții, ci și din forțe imperceptibile; în locul forțelor imperceptibile, monismul așează raporturile conceptuale, pe care le dobîndește prin gîndire. Aceste raporturi sînt însă *legile naturii*. O lege a naturii nu este altceva decît expresia conceptuală a raportului dintre anumite percepții.

Monismul nu ajunge deloc în situația de a pune problema altor principii în afară de percepție și noțiune, prin care să ajungă la o explicație a realității. El știe că, în întreg



domeniul realității, nu găsește *nici un motiv* pentru aceasta. În lumea percepției, așa cum ea se prezintă în mod direct percepției noastre, monismul vede o jumătate de realitate. Realitatea întreagă rezultă, pentru el, din unirea lumii percepției cu lumea noțiunilor. Realistul metafizic poate reproșa monistului: s-ar putea întâmpla ca, pentru organizarea ta, procesul de cunoaștere să fie desăvârșit, adică să nu-i lipsească nici un element. Nu știi însă cum se oglindește lumea într-o inteligență cu altă organizare decât a ta. Monistul va răspunde: chiar dacă există alte inteligențe decât cele omenești și chiar dacă percepțiile lor au altă înfățișare decât aceea a percepțiilor noastre, pentru mine are importanță numai ceea ce ajunge din ele la mine, prin percepție și noțiune. Prin perceperea mea, prin această percepere specifică omului, eu mă situez față de obiect ca subiect. Prin aceasta, legătura dintre lucruri este întreruptă. Subiectul restabilește această legătură prin gândire. În urma acestui lucru el se reintegrează în totalitatea universului. Fiindcă numai datorită subiectului nostru acest întreg apare rupt în locul dintre percepția și noțiunea noastră, în unirea acestor două ne este dată și o adevărată cunoaștere. Pentru ființe dotate cu alte facultăți de percepție (spre exemplu cu un număr dublu de organe senzoriale), legătura dintre lucrurile lumii ar apărea întreruptă în alt loc, și restabilirea ei trebuie să se facă, deci, pe o cale specifică acestor ființe. Problema limitelor cunoașterii există numai pentru realiștii naivi și metafizici, care văd în conținutul sufletului numai o reprezentare conceptuală a lumii. Pentru ei ceea ce se găsește în afara subiectului este ceva absolut, ceva ce există prin sine însuși, iar conținutul subiectului este o imagine a acestuia, care, așa zicând, se găsește în afara acestui absolut. Perfecțiunea cunoașterii depinde de marea sau mai mica asemănare a imaginii cu obiectul absolut. O ființă cu mai puține simțuri decât omul va percepe din lume o parte mai mică; o ființă cu mai multe simțuri va percepe o parte mai mare. Drept urmare, prima ființă va avea o cunoaștere mai puțin desăvârșită decât cea din urmă.

Monismul vede problema altfel. Locul unde universul ne apare divizat în subiect și obiect este determinat de organizarea ființei receptoare. Față de acest subiect determinat, obiectul nu este o realitate absolută, ci ceva relativ. În consecință, reclădirea unei punți peste acest antagonism nu poate fi făcută decât pe o cale cu totul specifică, proprie subiectului omenească. De îndată ce eul, care în actul percepției s-a despărțit de lume, se reintegrează prin reflecție gânditoare în unitatea lumii, încetează orice alte probleme care erau numai o consecință a despărțirii.

O ființă care ar avea o altă alcătuire decât aceea a omului, ar avea un alt fel de cunoaștere. Omul are o alcătuire în măsură de a putea răspunde la problemele pe care i le pune propria sa ființă.

Realismul metafizic trebuie să-și pună întrebarea: prin ce ne sînt date datele percepției? Prin ce devine afectat subiectul?

Pentru monism, percepția este determinată de subiect. Acesta dispune însă de gândire, cu ajutorul căreia poate face ca amintita determinare, pe care el însuși a provocat-o, să înceteze din nou.

Realismul metafizic ajunge în fața unei noi dificultăți, cînd încearcă să explice asemănarea dintre imaginile pe care diferitele individualități omenești le au despre lume. El trebuie să-și pună întrebarea: cum se întâmplă că imaginea despre lume, pe care mi-o construiesc cu ajutorul noțiunilor mele și al percepțiilor determinate în mod subiectiv, este asemănătoare imaginii pe care și-o construiește o altă individualitate omenească cu ajutorul aceluiași doi factori subiectivi? În general, cum pot trage concluzii pentru imaginea pe care un om și-o face despre lume, din imaginea mea subiectivă? Din faptul că oamenii se pot înțelege în mod practic, realistul metafizic trage concluzia că imaginile subiective despre lume ale acestora sînt asemănătoare. Asemănarea dintre aceste imagini despre lume îl determină în continuare să tragă concluzii asupra egalității spiritelor individuale ce stau în dosul subiectelor particulare receptoare, cu alte cuvinte, asupra "eului în sine" care stă în dosul subiectelor.

Deci, această concluzie o tragem dintr-o sumă de efecte asupra caracterului cauzelor care stau la baza acestor efecte. Se crede că, examinând un număr suficient de cazuri, ajungem să cunoaștem desfășurarea lucrurilor în așa fel, încât vom putea ști care vor fi efectele acestor cauze și în alte împrejurări. Astfel de concluzii se obțin prin așa-numita "metodă inductivă". O astfel de concluzie o numim concluzie inductivă. Noi ne vom vedea nevoiți să modificăm rezultatele concluziilor obținute cu această metodă, de îndată ce, în urma unei observații, rezultă ceva neașteptat, căci caracterul rezultatului este, totuși, determinat numai de aspectul individual al observației făcute. Realistul metafizic afirmă, însă, că această cunoaștere condiționată a cauzelor este absolut suficientă pentru nevoile vieții practice.

Concluziile obținute pe cale inductivă constituie temelia metodică a realismului metafizic modern. Există o vreme în care oamenii își închipuiau, că dintr-o noțiune se poate scoate ceva ce nu mai este noțiunea. Ei credeau că ființele reale metafizice, de care realismul metafizic avea odată nevoie, pot fi cunoscute pornind de la noțiuni. Astăzi, acest fel de a filosofa este depășit și abandonat. În schimb, însă, oamenii cred, că dintr-un număr de realități ale percepției pot trage concluzii asupra caracterului pe care îl are "lucrul în sine", ce stă la temelia acestor realități. Așa după cum altădată oamenii încercau să ajungă la elementul metafizic pornind de la noțiuni, astăzi cred că îl pot afla pornind de la percepție. Fiindcă noțiunile i se prezintă omului într-o claritate desăvârșită, se credea că din ele se poate deduce și elementul metafizic cu o siguranță absolută. Percepțiile nu se prezintă cu aceeași claritate desăvârșită. Între o percepție întâlnită acum și percepția de aceeași natură întâlnită anterior există o oarecare deosebire. De aceea, concluziile trase dintr-o percepție anterioară sînt mereu modificate de concluziile trase din percepțiile întâlnite ulterior. Formațiunea metafizică obținută pe această cale este deci o formațiune relativă, supusă unor corecturi viitoare. Metafizica lui Eduard von Hartmann - care a pus pe foaia de titlu a primei sale opere, ca *motto*, cuvintele: "Rezultate speculative obținute după metoda inductivă a științelor naturii" - are un caracter determinat de aceste principii metodice.

Felul în care realistul metafizic ne înfățișează astăzi lucrurile în sine a fost dobîndit prin metoda inductivă. Prin considerări asupra procesului de cunoaștere, acesta ajunge la convingerea că alături de lumea "subiectivă", cognoscibilă prin percepție și noțiune, există o lume obiectivă și reală. El își închipuie că poate determina din percepții prin metoda inductivă proprietățile acestei realități obiective.

*Adaos la noua ediție (1918).* Observarea nepărtinitoare a trăirii în percepție și noțiune, așa cum am încercat s-o descriem în expunerile anterioare, este tulburată mereu de anumite reprezentări care apar în domeniul științelor naturii. Cei care se situează pe tărîmul acestor științe își spun:

*Ochii percep în spectrul solar culori de la roșu la violet. Dar, dincolo de violet, în spațiul de radiație al spectrului sînt forțe pe care ochiul nu le mai percepe, dar care corespund unui efect chimic. Tot așa, dincolo de roșu, se găsesc radiații care produc numai efecte de căldură.*

Reflectînd asupra acestor fenomene și asupra fenomenelor asemănătoare, se ajunge la părerea că extinderea lumii percepțiilor omenești este determinată de puterea de cuprindere a simțurilor de care omul dispune, și că acesta ar avea înaintea sa o cu totul altă lume, dacă, pe lângă simțurile pe care le are, ar mai avea și altele, sau dacă, în general, ar avea alte simțuri. Cel ce se dedă fanteziilor exagerate - în această privință, strălucitele descoperiri ale științelor moderne oferă un prilej într-adevăr seducător - poate ajunge foarte ușor să afirme că, cu toate acestea, în cîmpul de observație al omului intră numai ceea ce poate acționa asupra simțurilor de care dispune organizarea noastră. El n-are nici un drept de a considera lumea limitată a percepțiilor sale, care este determinată de organizarea sa, ca hotărîtoare, în ceea ce privește realitatea. Căci fiecare simț nou ne-ar pune în fața unei alte imagini a realității. În cadrul

limitelor corespunzătoare, toate acestea pot fi considerate ca păreri absolut îndreptățite. Dar dacă cineva se lasă influențat de aceste păreri în observarea obiectivă a amintitelor raporturi dintre percepție și noțiune, el își închide drumul ce duce spre o cunoaștere a omului și a lumii, spre o cunoaștere care își înfinge rădăcinile în realitate. Trăirea lăuntrică a esenței gândirii, deci prelucrarea activă a lumii noțiunilor, este cu totul altceva decât trăirea unui element perceptibil prin simțuri. Oricâte simțuri ar mai avea omul, nici unul nu i-ar da realitatea, dacă lucrurile pe care i le mijlocesc aceste simțuri, nu le-ar străbate, printr-o activitate gânditoare, cu noțiuni, și fiecare simț, de orice natură ar fi el, dacă este străbătut în acest fel cu noțiuni, dă omului posibilitatea de a trăi în realitate. Problema raportului dintre om și lumea reală nu are nimic de a face cu fantezia unora despre natura cu totul diferită a percepțiilor pe care le putem avea cu ajutorul altor simțuri. Trebuie să recunoaștem că *fiecare* gen de percepție este determinat în înfățișarea sa de organizarea ființei perceptoare, dar că imaginea de percepție străbătută de contemplarea gânditoare trăită îl induce pe om în realitate. Nu descrierea fantastică a înfățișării pe care ar trebui s-o aibă lumea, pe care am privit-o cu alte simțuri decât cu simțurile obișnuite ale omului, îl poate îndemna pe acesta să caute cunoașterea raportului său față de lume, ci cunoștința că *fiecare* percepție exprimă numai o parte a realității care se ascunde în ea, deci cunoștința că percepția ne abate de la *propria sa realitate*. Acestei cunoștințe i se alătură o a doua, și anume - cunoștința că gândirea ne conduce la o altă parte a realității, care se găsește ascunsă în percepție. Observarea obiectivă a amintitelor raporturi dintre percepție și noțiunea elaborată printr-o activitate gânditoare, poate fi tulburată și atunci, când în domeniul fizicii se ivește necesitatea de a nu vorbi despre elementele care pot fi percepute în mod concret, ci despre mărimile abstracte, imperceptibile ale liniilor de forțe electrice sau magnetice etc. *S-ar părea* că aceste elemente ale realității, despre care vorbește fizica, n-ar avea nimic de a face nici cu realitatea perceptibilă, nici cu noțiunea elaborată cu gândirea activă. Și totuși, o asemenea concepție se întemeiază pe o autoînșelare. Deocamdată, important este că *tot* ceea ce se elaborează în domeniul fizicii - în măsura în care aceste elaborări nu reprezintă niște ipoteze neîndreptățite, de care nu ne ocupăm - s-a dobândit prin percepție și noțiune. Ceea ce, în aparentă, constituie un conținut imperceptibil, fizicianul îl transpune, dintr-un just instinct de cunoaștere, în domeniul percepțiilor și gândește asupra acestui conținut în noțiuni, pe care le folosește, în mod curent, în acest domeniu. Așa bunăoară, forțele active în câmpul electric sau magnetic nu pot fi cunoscute altfel, *în esența lor*, decât printr-un proces de cunoaștere care se desfășoară între percepție și noțiune. O multiplicare sau o configurare de alt gen a simțurilor omenești ne-ar da alte percepții, o îmbogățire sau o modificare a experienței omenești. Dar și *aceste* experiențe noi ar trebui să fie cu adevărat cunoscute printr-un raport de reciprocitate dintre noțiune și percepție. *Aprofundarea* procesului de cunoaștere depinde de forțele intuiției care se manifestă în gândire. Această intuiție se poate coborî, în *trăirea* la care ajungem prin gândire, până la substraturile mai mult sau mai puțin adânci ale realității. Prin extinderea imaginii noastre de percepție, această adâncire poate primi impulsuri și, pe această cale, ea poate fi indirect favorizată. Coborîrea în adâncuri, pe care o întreprindem pentru a găsi realitatea, nu trebuie confundată *niciodată* cu imaginea, mai extinsă ori mai redusă, a percepțiilor, care *întotdeauna* reprezintă numai o parte a realității, partea condiționată de organizarea noastră. Cel care nu se pierde în *abstracțiuni*, va recunoaște, că pentru fizică lumea percepțiilor *cuprinde* în sine elemente pentru care nu avem un simț, așa cum avem pentru culoare și sunet. Ființa *concretă* a omului nu este determinată numai prin percepția directă de care ia cunoștință prin organizarea sa, ci și prin aceea că el exclude alte percepții din această percepție directă. Așa după cum în viață alături de starea de veghe conștientă este necesară starea de somn inconștientă, tot așa în trăirea de sine a omului, alături de cercul percepțiilor sale fizice, este necesar un cerc - mult mai mare chiar - de elemente, fizic imperceptibile, în câmpul căruia își au originea percepțiile sale sensibile. Toate acestea au fost spuse, în mod indirect, încă în

primele expuneri din această carte. Autorul ei face aici această adăugare, fiindcă i-a fost dat să vadă că unii cititori n-au citit aceste lucruri suficient de exact. Trebuie să mai avem apoi în vedere că ideea *percepției*, așa cum a fost dezvoltată în această scriere, nu poate fi confundată cu aceea a percepției exterioare, sensibile, care nu este decât un caz particular al ei. Din expunerile anterioare s-a văzut, și din cele ce vor urma se va vedea și mai mult, că aici se înțelege prin percepție orice realitate de natură fizică *fi spirituală* pe care omul o întâlnește înainte ca ea să fi fost cuprinsă de noțiunea elaborată în mod activ. Pentru a avea percepții de natură sufletească sau spirituală, nu sînt necesare simțuri în sensul în care sînt considerate ele în mod obișnuit. S-ar putea spune că o astfel de extindere a felului de a vorbi este inadmisibilă. Această extindere, însă, este *absolut necesară*, dacă nu vrem ca, în anumite domenii, lărgirea procesului de cunoaștere să fie încătușată tocmai din cauza modului de a vorbi. Acela, care vorbește despre percepție *numai* în sensul de percepție senzorială, nu ajunge la o noțiune utilizabilă în procesul de cunoaștere nici în ceea ce privește *această* percepție senzorială. Uneori noțiunea *trebuie* extinsă pentru ca să primească într-un domeniu mai redus sensul ce i se cuvine. Cîteodată mai trebuie să adăugăm elemente noi conținutului unei noțiuni, pentru ca acest conținut să-și găsească justificarea sau chiar precizarea. Astfel, în capitolul VI din această carte - «Individualitatea omenească» - se spune: "Deci, reprezentarea este o noțiune individualizată". Față de această afirmație, mi s-a reproșat că ar fi un fel neobișnuit de a vorbi. Dar acest fel de a vorbi este necesar dacă vrem să descoperim ce este în mod propriu-zis o reprezentare. Unde ar ajunge procesul de cunoaștere dacă tuturor celor, care ar fi puși în situația de a reveni și a da sensul just al noțiunilor, le-am face obiecția: "acesta este un fel neobișnuit de a vorbi"?

## REALITATEA LIBERTĂȚII

### VIII. FACTORII VIEȚII

Să recapitulăm ceea ce am dobândit în capitolele anterioare. Lumea i se înfățișează omului ca o multiplicitate, ca o sumă de elemente unitare simple. Unul dintre aceste elemente unitare simple, o ființă între celelalte ființe, este omul însuși. Deocamdată, această înfățișare a lumii o considerăm *ca dată*, și întrucât nu o dezvoltăm printr-o activitate conștientă, ci o găsim gata formată, o numim *percepție*. În lumea percepțiilor ne percepem și pe noi înșine. Această autopercepție ar rămîne pur și simplu o percepție printre multe alte percepții, dacă din sînul acestei autopercepții nu ar apare ceva care s-ar dovedi în stare să facă o legătură între percepții, în general, să facă deci și o legătură între suma tuturor celorlalte percepții și sinea noastră. Acest ceva care apare din auto-percepție nu mai este o simplă percepție. Nici nu ne este dat așa, pur și simplu, cum ne este dată percepția. El este chemat la viață printr-o activitate. La început avem impresia că acest ceva este legat de ceea ce percepem drept sinea noastră. Dar, în ceea ce privește semnificația sa interioară, e deasupra acestei sine. El adaugă percepțiilor particulare determinări conceptuale care au un raport între ele și care constituie un tot întreg. Ceea ce acest "ceva" a dobândit prin autopercepție este determinat la fel în mod ideal, și este opus obiectelor drept subiect sau "eu". Acest "ceva" este gîndirea, iar determinările ideale sînt noțiunile și ideile. De aceea, gîndirea se exprimă în primul rînd în percepția sinei; dar ea nu este numai subiectivă; căci sinea se indică drept subiect mai întîi cu ajutorul gîndirii. Această raportare gînditoare asupra noastră înșine este o determinare vitală a personalității noastre. Prin ea ducem o existență pur ideală. Prin ea ne simțim ființe gînditoare. Această determinare vitală a existenței noastre ar rămîne pur conceptuală (logică), dacă ei nu i s-ar adăuga și alte determinări ale sinei noastre. În acest caz am fi niște ființe a căror viață s-ar epuiza în stabilirea de raporturi pur conceptuale între o percepție și alta, între acestea și noi înșine. Dacă numim cunoaștere stabilirea unui asemenea raport bazat pe gîndire, iar starea sinei noastre dobîndită prin același raport o numim starea de a ști, atunci ar trebui să ne considerăm - în caz că presupunerea de mai sus s-ar împlini - o ființă exclusiv cunoscătoare și știutoare.

Dar presupunerea de mai sus nu se împlinește. Noi raportăm percepțiile la noi înșine nu numai în mod ideal, prin noțiuni, ci și cu ajutorul sentimentelor, așa cum am arătat. Deci, nu sîntem ființe cu un conținut de viață pur conceptual. Realistul naiv vede chiar în viața de sentimente o viață mai reală a personalității decît în elementul pur ideal al stării de a ști (cunoștinței). Și, din punctul său de vedere, el are perfectă dreptate cînd judecă lucrurile în acest fel. Căci sentimentul este la început, în domeniul subiectiv, ceea ce în domeniul obiectiv este cunoașterea, percepția. Fiindcă, potrivit principiului fundamental al realismului naiv, tot ceea ce poate fi perceput este real, de aceea sentimentul este cheazășie pentru realitatea propriei noastre personalități. Dar dacă monismul amintit aici vrea să-și reprezinte sentimentul ca pe o realitate desăvîrșită, el trebuie să acorde și acestui sentiment completarea pe care socotește necesar a fi acordată percepției. Pentru acest monism sentimentul este o realitate nedesăvîrșită, care, în forma ei primară, în forma în care ne este dat, nu conține încă pe cel de al doilea factor al său - noțiunea sau ideea. De aceea în viață atît sentimentul cît și percepția apar întotdeauna *înainte* cunoașterii. Mai întîi avem sentimentul existenței, și abia în decursul treptatei noastre evoluții cucerim punctul unde apare în propria noastră existență noțiunea sinei noastre, simțită în mod obscur. Ceea ce, *pentru noi*, apare abia mai tîrziu, este însă de la bun început legat în mod inseparabil de sentiment. Datorită acestei împrejurări, omul naiv ajunge la credința, că în simțire existența i se prezintă direct, iar în cunoștință i se

prezintă numai indirect. De aceea, dezvoltarea vieții de simțire este, pentru el, cel mai important lucru. El crede că ajunge să înțeleagă sensul lucrurilor din lume abia după ce le primește în simțirea sa. Nu caută să facă un mijloc de cunoaștere din cunoștință, ci din sentiment. Fiindcă sentimentul este ceva absolut individual, ceva asemănător percepției, această filosofie a sentimentului declară un principiu - care are semnificație numai în cadrul personalității sale - drept principiu universal. El caută să pătrundă întreaga lume cu sinea sa. Ceea ce monismul amintit aici caută să înțeleagă cu ajutorul noțiunilor, adeptul filosofiei simțirii caută să dobândească cu ajutorul sentimentului și consideră această legătură a sa cu obiectele ca fiind mai directă.

Curentul filosofic pe care l-am caracterizat aici - filosofia sentimentului - este denumit adeseori *mistică*. Eroarea unei concepții mistice la temelia căreia stă numai sentimentul constă în faptul că ea vrea să *trăiască* ceea ce ar vrea să știe, că vrea să ridice un principiu individual - sentimentul - la rangul de principiu universal.

Simțirea este un act pur individual, o raportare a lumii exterioare la subiectul nostru, în măsura în care acest raport își găsește expresia într-o trăire pur subiectivă.

Există și o altă manifestare a personalității omenești. Eul participă, prin gândire, la viața universală. Cu ajutorul ei, el raportează, în mod pur ideal (conceptual), percepțiile la sine însuși, iar pe sine însuși - la percepții. În sentiment, eul trăiește un raport al obiectelor față de subiectul său; în *voință* se petrece contrariul. În voință avem în fața noastră tot o percepție, și anume percepția raportului individual dintre sinea noastră și obiect. Ceea ce în voință nu este un factor pur ideal, este la fel un simplu obiect de percepere, ca oricare alt lucru din lumea exterioară.

Cu toate acestea, realismul naiv crede că și aici are de a face cu o existență mult mai reală decât aceea pe care o putem dobîndi prin gândire. Pentru el, voința este un element în care el vede, în *mod direct*, o desfășurare, o realitate cauzală, în contrast cu gândirea care cuprinde această desfășurare abia în noțiune. Ceea ce săvîrșește eul prin voința sa reprezintă, pentru o astfel de concepție, un proces pe care omul îl trăiește în mod direct. Adeptul acestei filosofii crede că a descoperit în voință un punct adevărat de plecare în dezvoltarea procesului universal. În timp ce toate celelalte fenomene pot fi urmărite numai din afară, prin percepție, el crede că în voință ne este dat un fenomen real care poate fi trăit în mod absolut direct. Forma de existență în care i se înfățișează voința, înăuntrul sinei sale, devine pentru el un principiu adevărat al realității. Propria sa voință i se înfățișează ca un caz special al procesului universal general, iar acesta din urmă îi apare, prin urmare, ca voință generală. Voința devine principiul universal, așa după cum în mistica sentimentului sentimentul devine principiu de cunoaștere. Acest fel de a concepe lucrurile se numește *filosofia voinței* (teism). Ea face - dintr-un element care poate fi trăit numai în mod individual - un factor constituant al lumii.

Așa după cum mistica sentimentului nu poate fi numită știință, tot așa nu poate fi numită știință nici filosofia voinței. Căci atât una cât și cealaltă afirmă că lumea nu poate fi înțeleasă pe o cale conceptuală. Alături de principiul ideal al existenței, ambele pretind și un principiu real. Și, în parte, acest lucru este îndreptățit. Dar, fiindcă pentru sesizarea acestor două principii - așa-numite reale - dispunem de un singur mijloc, de percepție, afirmația mistice sentimentului și aceea a filosofiei voinței poate fi formulată și în felul următor: avem două izvoare ale cunoașterii, cel al gândirii și cel al percepției, dintre care acesta din urmă ni se înfățișează ca trăire individuală în sentiment și voință. Dat fiind faptul că ceea ce emană dintr-un izvor - trăirile - nu poate fi primit de către aceste două concepții direct în sfera celuilalt izvor, cel al gândirii, cele două moduri de cunoaștere - perceperea și gândirea - rămân separate, ființează una lângă cealaltă, fără ca între ele să existe o mijlocire mai înaltă. Alături de principiul ideal, la care se poate ajunge prin cunoștință, în lume trebuie să mai existe încă un principiu, un principiu real, pe care nu-l putem cuprinde cu gândirea. Cu alte cuvinte, mistica sentimentului și filosofia voinței sînt tot un realism naiv, fiindcă atât una cât și cealaltă

susțin afirmația: ceea ce percepem direct este real. Față de realismul naiv propriu-zis, ele mai comit inconsecvența că fac dintr-o anumită formă a percepției (simțirea și voința) un mijloc exclusiv de cunoaștere a existenței, cu toate că acest lucru îl pot face numai dacă aderă la principiul general: ceea ce percepem este real. Prin urmare, ele ar trebui să acorde aceeași valoare de cunoaștere și percepției exterioare.

Prin faptul că filosofia voinței transpune voința și în *acele* sfere ale existenței în care aceasta nu poate fi trăită în mod direct așa cum poate fi trăită în sfera propriului nostru subiect, ea devine realism metafizic. Ea admite, în mod ipotetic, un principiu în afara subiectului, pentru care trăirea subiectivă este singurul criteriu al realității. Filosofia voinței, ca realism metafizic, cade sub indicența criticii din capitolul anterior, care trebuie să recunoască și să învingă momentul plin de contradicții al fiecărui realism metafizic și să recunoască faptul că voința este un fenomen general al lumii numai în măsura în care ea se raportează în mod ideal la restul lumii.

*Adaos la noua ediție (1918)*. Dificultatea de a observa gândirea, în ființa sa, se află în împrejurarea că atunci, când sufletul examiner își îndreaptă atenția asupra acestei ființe, ea se sustrage cu prea multă ușurință examinării. În acest caz sufletului nu-i rămâne decât o abstracție moartă, cadavrul gândirii vii. Dacă avem în vedere numai această abstracție, ne vedem ușor constrânși a păși pe tărîmul "plin de viață" al misticei sentimentului sau chiar și pe acela al metafizicii voinței. Vom găsi ciudat ca cineva să încerce a cuprinde ființa realității în "simple gânduri". Dar, cel care reușește ca într-adevăr să aibă *viața în gândire*, va recunoaște că bogăția lăuntrică și *experiența* - plină de liniște și, în același timp, de un dinamism lăuntric - a unei vieți în gândire nu se pot nici măcar compara cu urzirea pură de sentimente sau cu contemplația elementului voință, ca să nu mai vorbim de faptul că acestea din urmă nu pot fi puse deasupra gândirii. Tocmai datorită bogăției ei, datorită plenitudinii interioare a trăirii, ne apare contraimagea ei în conștiința obișnuită sufletească drept moartă, abstractă. Nici una dintre activitățile sufletului omenesc nu poate fi răstălmăcită cu atîta ușurință ca gândirea. Voința și simțirea încălzesc sufletul omenesc chiar și în amintirea stărilor lor originare. Gândirea, dimpotrivă, atunci când trăiește numai în amintire, mult prea ușor ne lasă rece; ea face impresia că secătuieste viața sufletească. Aceasta nu este însă decât o umbră a adevăratei sale realități, o accentuată umbră a unei realități luminoase și calde, care inundă și pătrunde lumea fenomenală. Această penetrare are loc cu ajutorul forței ce izvorăște în însăși activitatea gânditoare și care este forța iubirii de natură spirituală. Nu ne este îngăduit a obiecta că, cel care vede, în acest fel, iubire în gândirea activă, nu face altceva decât să transpună în sfera acesteia un sentiment - pe cel al iubirii. Căci, această obiecție este, de fapt, o confirmare a lucrurilor pe care le-am prezentat aici. Cel care se îndreaptă spre gândirea *ca ființă*, întâlnește atît sentimentul cît și voința, pe acestea din urmă chiar în realitatea lor profundă. Cel care își abate atenția de la gândire și se îndreaptă "numai" înspre simțire și voință, pierde din ele adevărata realitate. Cel care vrea să trăiască *intuitiv* în gândire, va avea și trăirea în sentiment și în voință. Cu totul alta este însă atitudinea pe care o ia față de această problemă mistică sentimentului și metafizica voinței. Acestea din urmă ajung prea ușor să conchidă că ele stau în realitate și că gânditorul intuitiv își face "în gândurile sale abstracte" o imagine despre lume care este cu totul lipsită de căldura sentimentului, străină de realitate, întunecată și rece.

## REALITATEA LIBERTĂȚII

### IX. IDEEA DE LIBERTATE

În procesul de cunoaștere, noțiunea pomului este condiționată de percepția pomului. Pentru o anumită percepție, eu nu pot scoate din sistemul general de noțiuni decât o anumită noțiune, o noțiune absolut precisă. Raportul dintre noțiune și percepție este determinat, în mod indirect și obiectiv, de către gândire, în chiar actul de percepție. Legătura dintre percepție și noțiunea sa este cunoscută abia după ce actul percepției a avut loc, dar interdependența rezidă în însăși natura lucrului.

Altfel stau lucrurile când examinăm procesul de cunoaștere, când examinăm raportul ce se stabilește, în actul de cunoaștere, între om și lume. În expunerile anterioare am încercat să arătăm că asupra acestui raport ne putem lămurii numai dacă îl supunem unei observații nepărtinitoare, ce se îndreaptă chiar asupra lui. O justă înțelegere a acestei observații ajunge la concluzia că gândirea poate fi considerată ca o entitate de sine stătătoare care poate fi observată în mod direct. Cel care găsește necesar că, pentru a defini gândirea ca atare, trebuie să recurgă la alte lucruri, ca de pildă, la procesele fizice ale creierului, sau la procesele spirituale și inconștiente ce s-ar ascunde în dosul gândirii conștiente, acela nesocotește rezultatele unei nepărtinitoare observări a gândirii. Cel care observă gândirea trăiește, în decursul observării, direct într-o existență spirituală, într-o urzire a ființei ce se poartă pe sine însăși. Putem chiar spune că cel care vrea să surprindă realitatea spirituală sub forma în care aceasta i se prezintă omului *la început*, o poate face în gândirea ce se sprijină pe sine însăși.

În observarea gândirii se unesc două lucruri, care de altfel *trebuie* să apară întotdeauna despărțite: noțiunea și percepția. Cel care nu-și dă seama de acest fapt, nu va vedea în noțiunile pe care le obține în legătură cu percepțiile decât o copie, o umbră a acestor percepții, iar percepțiile constituie, pentru el, singura și adevărata realitate. El își va construi și o lume metafizică, după modelul lumii percepțiilor sale, și o va numi lumea atomilor, lumea voinței, lumea inconștientă a spiritului, fiecare după felul său de a-și reprezenta lucrurile. Și nici nu-și va da seama că lumea pe care și-a făurit-o în acest fel nu este decât o lume metafizică pe care și-a construit-o în mod ipotetic, după modelul lumii *sale* de percepții. Cel care își dă seama însă de realitatea pe care o întâlnim în gândire, acela va recunoaște că în percepție ne este dată numai o parte a realității și că cealaltă parte, care îi aparține, care o face să apară drept realitate deplină, este *trăită* atunci când pătrundem percepția cu gândirea. În ceea ce trăim în conștientă ca gândire, el nu va vedea umbra, copia unei realități, ci o realitate spirituală de sine stătătoare. Iar despre ea se poate spune că intră în conștientă omului prin *intuiție*. *Intuiția* este trăirea conștientă a unui conținut pur spiritual, care se desfășoară într-o sferă pur spirituală. Natura gândirii poate fi înțeleasă numai prin intuiție.

Numai dacă am reușit, printr-o observație nepărtinitoare, să recunoaștem adevărul cu privire la natura intuitivă a gândirii, putem să eliberăm calea ce duce la cunoașterea organizării trupesti și sufletești a omului. Înțelegem atunci că această organizare nu poate avea nici o influență asupra *naturii* gândirii. La început, acest lucru *pare* a fi contrazis de faptele realității evidente. Pentru experiența obișnuită, gândirea omenească apare numai datorită acestei organizări și prin această organizare. Lucrul acesta ni se impune cu atîta tărie, încît de adevărata sa semnificație își poate da seama numai cel care recunoaște că gândirea, în esența sa, nu este întru nimic influențată de aceasta organizare. Dar atunci, unui astfel de om nu-i va scăpa nici particularitatea raportului dintre organizarea omenească și gândire. Această organizare nu exercită nici o influență asupra esenței gândirii, ci atunci când apare activitatea



gîndirii, ea se retrage, activitatea sa încetează și, prin aceasta, se creează un loc liber, iar pe locul devenit liber apare gîndirea. Realitatea care acționează în gîndire are aici o misiune dublă: în primul rînd ea respinge organizarea omenească înapoi în activitatea sa, și în al doilea rînd, ocupă ea însăși locul acesteia. Căci și prima misiune - respingerea organizării corporale - este consecința activității gîndirii. Și anume este vorba despre acea parte a organizării, care pregătește *apariția* gîndirii. Din aceasta se vede în ce sens își găsește gîndirea contraimagea ei în organizarea corporală. Dacă reflectăm asupra acestui lucru, nu vom mai confunda această contraimage și semnificația ei cu gîndirea însăși. Dacă pășim pe pămînt moale, urmele picioarelor noastre se imprimă în acel pămînt. Nimeni nu va fi ispitit să spună că forma acestor urme se datorează forțelor pămîntului, care ar acționa de jos în sus. *Acestor* foite nu li se va atribui nici o participare la nașterea formelor pe care le au aceste urme. Tot așa, cel care observă cu toată imparțialitatea natura gîndirii, nu va atribui urmelor din organismul trupesc o participare la această natură, căci aceste urme iau naștere prin aceea ca gîndirea își pregătește apariția, servindu-se de trup!<sup>0</sup>

Dar aici se ivește o întrebare foarte importantă. Dacă organizării omenești nu-i revine nici o participare la esența gîndirii, ce importanță are acest organism în cadrul ființei integrale a omului? Ceea ce se întîmplă în această organizare prin gîndire, nu are nimic de a face cu natura gîndirii, dar cu atît mai mult are de a face cu nașterea conștienței eului, pornind din această gîndire. Desigur, în ființa gîndirii sălășluiește "eul" real, dar nu conștiența eului. Acest lucru este recunoscut de către toți cei care observă gîndirea cu obiectivitatea necesară. "Eul" este de găsit în interiorul gîndirii; "conștiența eului" apare prin aceea că în conștiența generală se imprimă urmele activității de gîndire, în sensul arătat mai sus. (Prin urmare, conștiența eului ia naștere prin organizarea corporală. Dar să nu confundăm acest lucru cu afirmația că, odată născută, conștiența eului ar rămîne dependentă de organizarea corporală. Odată născută, conștiența eului este primită în gîndire și se bucură, în continuare, de natura spirituală a acesteia.)

"Conștiența eului" este clădită pe organizarea corporală a omului. Din această organizare decurg actele de voință. În sensul expunerilor precedente, omul poate ajunge la o înțelegere a raporturilor ce există între gîndire, eul conștient și actele de voință, abia după ce observă că actele de voință izvorăsc din organizarea omenească.

Cînd vorbim despre un act de voință, trebuie să avem în vedere motivul și mobilul acțiunii. Motivul este un factor conceptual sau un factor ce are natură de reprezentare; mobilul de acțiune este, în organizarea omenească, un factor al voinței condiționat în mod direct. Factorul conceptual sau motivul este determinantul de moment al voinței; mobilul de acțiune este un determinant de durată al individului. Motivul voinței poate fi o noțiune pură, sau o noțiune care să aibă un anumit raport cu percepția, respectiv cu o reprezentare. Noțiuni generale și individuale (reprezentări) devin motive ale voinței, prin faptul că acționează asupra individului uman și îl determină la o acțiune într-o anumită direcție. Una și aceeași noțiune, respectiv una și aceeași reprezentare, acționează însă în mod diferit asupra diferiților indivizi. Ele determină oameni diferiți la acțiuni diferite. Prin urmare, voința nu este un rezultat numai al noțiunii sau al reprezentării ci și al constituției individuale a omului. Această constituție individuală vrem s-o numim - în această privință putem să-l urmărim pe Eduard von Hartmann - predispoziție caracterologică. Modul în care noțiunile și reprezentările acționează asupra predispoziției caracterologice a omului imprimă vieții sale o anumită pecete morală sau etică.

Predispoziția caracterologică se formează prin conținutul de viață mai mult sau mai puțin permanent al subiectului nostru, respectiv prin conținutul reprezentărilor și

<sup>0</sup>Felul în care a fost tratată concepția de mai sus în psihologie, în filosofie etc., autorul l-a arătat, în diferite moduri, în scrierile care au urmat acestei cărți. Aici n-am arătat decît fapte care pot fi descoperite printr-o observare nepărtinitoare a gîndirii.

sentimentelor noastre. Faptul că o reprezentare, ce apare acum în mine, mă determină la un act de voință, depinde de felul cum această reprezentare se comportă față de celelalte reprezentări și chiar față de particularitățile vieții mele emotive. Dar conținutul reprezentărilor mele este determinat, la rîndul lui, de suma acestor noțiuni care, în decursul vieții mele individuale, au ajuns în contact cu percepții, respectiv au devenit reprezentări. La rîndul ei, suma acestor noțiuni depinde de puterea facultății mele de intuiție și de cîmpul meu de observație, adică de factorul subiectiv și obiectiv al experiențelor mele, de determinarea mea interioară și de mediu. Predispoziția mea caracterologică este determinată, într-un mod cu totul deosebit, de viața mea emotivă. Voința de a face ori a nu face dintr-o anumită reprezentare sau noțiune un motiv al acțiunii mele, depinde de natura sentimentului pe care acestea îl trezesc în mine: bucurie sau durere. Acestea sînt elementele pe care trebuie să le avem în vedere la un act de voință. Reprezentările sau noțiunile prezente în noi în mod direct și care devin motiv, determină țelul, scopul voinței mele; predispoziția mea caracterologică mă determină să-mi îndrept activitatea asupra acestui țel. Reprezentarea de a face o plimbare în următoarea jumătate de oră determină ținta acțiunii mele. Dar această reprezentare devine un motiv al voinței mele numai dacă întîlnește în mine o predispoziție caracterologică potrivită, adică dacă în viața mea de pînă acum mi-am format o reprezentare despre utilitatea plimbărilor, despre valoarea sănătății, în sfîrșit, dacă reprezentarea plimbării trezește în mine un sentiment de plăcere.

Prin urmare, trebuie să facem următoarea distincție: 1) predispozițiile subiective posibile, care sînt potrivite de a face motive din anumite reprezentări și noțiuni, și 2) reprezentările și noțiunile posibile, care sînt capabile de a influența predispoziția mea caracterologică în așa fel încît să rezulte voința. Cele dintîi reprezintă *mobilitățile de acțiune*, cele din urmă reprezintă *țelurile* moralității.

Mobilitățile de acțiune ale moralității pot fi aflate atunci cînd examinăm elementele din care se compune viața individuală.

Prima treaptă a vieții individuale este *perceperea*, și anume, perceperea prin simțuri. Aici ne găsim în acea regiune a vieții noastre individuale în care perceperea se transformă în mod direct, fără intervenția sentimentului sau a noțiunii, în voință. Mobilitățile de acțiune de care trebuie să ținem seama aici sînt numite, în mod obișnuit, porniri. Satisfacerea necesităților noastre inferioare, pur animalice, - foamea, sexualitatea etc. - iau naștere pe această cale. Caracteristica acestor porniri constă în modul direct în care o percepție particulară declanșează voința. Acest mod de determinare a voinței care, la început, este propriu numai vieții inferioare a simțurilor, poate fi extins și asupra percepțiilor pe care le dobîndim prin simțurile superioare. În acest caz percepția unui fenomen oarecare din lumea exterioară este urmată de o acțiune, fără ca mai înainte să aibă loc o reflecție și fără ca de această percepție să fim legați printr-un sentiment deosebit, așa cum se întîmplă în relațiile convenționale dintre oameni. Mobilul acestor acțiuni se numește *tact* sau "*bun simț*". Cu cît o astfel de acțiune, declanșată în mod direct de o percepție, se repetă mai des, cu atît mai mult va acționa omul sub influența exclusivă a tactului, respectiv *tactul* va deveni o predispoziție caracterologică a sa.

A doua sferă a vieții omenești este *simțirea*. De percepțiile lumii exterioare se leagă anumite sentimente. Aceste sentimente pot deveni mobilități ale acțiunii noastre. Cînd văd un om flămînd, sentimentul meu de compătimire poate deveni mobil al unei acțiuni. Asemenea sentimente pot fi: sentimentul rușinii, al trufiei, sentimentul onoarei, smerenia, căința, compătimirea, sentimentul răzbunării și al recunoștinței, pietatea, fidelitatea, sentimentul iubirii și al datoriei.<sup>0</sup>

<sup>0</sup>O enumerare completă a principiilor morale - din punctul de vedere al realismului metafizic - se găsește în "Fenomenologia conștiinței morale" de Eduard von Hartmann.

Și, în sfârșit, a treia treaptă a vieții este *gîndirea și reprezentarea*. În urma unei simple reflecții, o reprezentare sau o noțiune poate deveni motiv al unei acțiuni. Reprezentările devin motive prin faptul că în decursul vieții legăm anumite țeluri ale voinței de percepții ce revin mereu sub o înfățișare mai mult sau mai puțin modificată. Iată de ce la unii oameni, la oamenii care nu sînt cu totul lipsiți de experiență, odată cu anumite percepții, apar în conștiință și reprezentările acțiunilor pe care le-au săvîrșit într-un caz asemănător sau le-au văzut executate de alții. Aceste reprezentări vor sta mereu în fața lor ca modele determinante ori de cîte ori va trebui să ia o hotărîre; ele devin parte integrantă din predispoziția lor caracterologică. Mobilul voinței, caracterizat mai sus, poate fi numit *experiență practică*. Treptat, experiența practică devine pură acțiune de tact. Acest lucru se întîmplă cînd anumite imagini tipice ale acțiunilor s-au unit, în conștiința mea, atît de strîns cu reprezentările unor situații din viață, încît, în cazul dat, de la percepție trec direct la voință, sărind peste orice reflecție întemeiată pe experiență.

Cea mai înaltă treaptă a vieții individuale este acea gîndire conceptuală, care nu ține seama de conținutul unei percepții determinate. Pe această treaptă, conținutul noțiunilor este determinat din sfera conceptuală cu ajutorul intuiției pure. O astfel de noțiune nu are la început nici o legătură cu o percepție determinată. Cînd actele noastre de voință stau sub influența unei noțiuni care se referă la o percepție, cu alte cuvinte cînd voința noastră se găsește sub influența unei reprezentări, ea este determinată de percepție pe calea indirectă a gîndirii conceptuale. Cînd acționăm, însă, sub influența unei intuiții, mobilul acțiunii noastre este *gîndirea pură*. Fiindcă în filosofie facultatea gîndirii pure este numită, de obicei, rațiune, mobilul moral pe această treaptă poate fi numit *rațiune practică*. Acest mobil al voinței a fost tratat, în modul cel mai clar, de *Kreyenbühl* (*Philosophische Monatshefte - Caiete filosofice lunare* -, vol. XVIII, caietul 3). Articolele scrise de el asupra acestei probleme le socotesc printre cele mai de seamă produse ale filosofiei contemporane, și mai ales ale eticii. *Kreyenbühl* numește mobilul în discuție *apriorism practic*, cu alte cuvinte, un impuls spre acțiune care izvorăște direct din intuiția mea.

E limpede că, în sensul strict al cuvîntului, un astfel de impuls nu mai poate fi socotit printre predispozițiile caracterologice. Căci ceea ce acționează aici ca mobil, nu mai este un element pur individual în mine, ci conținutul ideal și, prin urmare, general al intuiției mele. De îndată ce consider justificarea acestui conținut ca o bază, ca un punct de plecare pentru o acțiune a mea, acesta intră în sfera voinței, indiferent dacă noțiunea se găsea mai demult în mine, sau dacă ea a pătruns în conștiința mea abia în momentul care precede în mod direct săvîrșirea acțiunii, adică indiferent dacă ea era sau nu era deja prezentă în mine ca o predispoziție caracterologică.

La un act de voință propriu-zis se ajunge numai dacă impulsul momentan al acțiunii exercită, sub forma unei noțiuni sau a unei reprezentări, o influență asupra predispozițiilor caracterologice. Un astfel de impuls devine atunci motiv al voinței.

Motivele moralității sînt reprezentări și noțiuni. Există eticieni care văd și în sentiment un motiv al moralității. Ei afirmă, de exemplu, că scopul acțiunii morale este de a stimula o cantitate cît mai mare de plăcere în individul care acționează. Dar plăcerea însăși nu poate deveni motiv, ci numai *reprezentarea plăcerii*. Asupra predispoziției mele caracterologice poate acționa numai *reprezentarea* unui sentiment viitor, dar nu sentimentul însuși. Căci, în momentul acțiunii, sentimentul însuși încă nu este prezent, el ia naștere abia prin acțiune.

Dar *reprezentarea* binelui propriu sau a binelui altuia este considerată, pe bună dreptate, motiv al voinței. Principiul în baza căruia oamenii caută ca, prin acțiunile lor, să ajungă la cea mai mare sumă de plăcere proprie, la fericirea individuală, se numește *egoism*. Unii caută să dobîndească această fericire individuală prin aceea că sînt preocupați de binele lor propriu într-un mod lipsit de menajamente și caută să-l realizeze în dauna fericirii altora (*egoism pur*), sau prin aceea că promovează binele altora fiindcă speră că fericirea acestora va

avea o influență favorabilă asupra propriei lor persoane, sau pentru că se tem că prin lezarea altora le vor fi periclitate și propriile lor interese (morala prudenței). Conținutul specific al principiilor moralei egoiste depinde de reprezentarea pe care omul și-o face despre fericirea proprie și despre fericirea altora. Omul își determină conținutul strădaniilor sale egoiste în conformitate cu ceea ce el consideră a fi un bun al vieții (viață tihnită, speranță în fericire, mîntuirea de diferite rele etc.)

Un alt motiv al voinței constă apoi în conținutul pur conceptual al unei acțiuni. Acest conținut nu se referă numai la o anumită acțiune, așa cum se referă reprezentarea propriei plăceri, ci se referă la întemeierea unei acțiuni pornind dintr-un sistem de principii morale. Aceste principii morale, sub forma unor noțiuni abstracte, pot reglementa viața morală, fără ca respectivul om să se intereseze de originea acestor noțiuni. Simțim atunci, pur și simplu, supunere față de noțiunea morală, care planează deasupra acțiunii noastre ca o poruncă, ca o necesitate morală. Justificarea acestei necesități o lăsăm apoi pe seama celui care ne impune supunerea morală, adică pe seama autorității morale pe care o recunoaștem (capul familiei, statul, obiceiuri sociale, autoritate bisericească, revelație divină). Un gen deosebit al acestor principii de morală este morala în care poruncile ei nu ni se aduc la cunoștință de o autoritate exterioară, ci de propriul nostru interior (autonomie morală). Distingem atunci, în interiorul nostru, o voce căreia trebuie să ne supunem. Expresia acestei voci este *conștiința*.

Cînd motivele de acțiune ale unui om nu mai sînt determinate pur și simplu de poruncile unei autorități exterioare ori interioare, ci acesta caută să recunoască pricina pentru care o maximă, un adevăr fundamental acționează în el ca motiv al acțiunii sale, înseamnă că acest om a făcut un progres moral. Este progresul de la morala bazată pe autoritate la acțiunea săvîrșită din cunoaștere morală. Pe această treaptă a moralității, omul va căuta să descopere cerințele vieții morale și se va lăsa determinat, în acțiunile sale, de cunoașterea acestor cerințe. Asemenea cerințe sînt:

1. A face cel mai mare bine posibil pentru întreaga omenire, numai de dragul acestui bine;
2. Un progres cultural sau o evoluție *morală* a omenirii spre trepte de perfecțiune din ce în ce mai înalte;
3. Realizarea țărilor morale individuale, concepute în mod pur intuitiv.

*Cel mai mare bine posibil pentru întreaga omenire* va fi conceput de diferiți oameni în mod diferit. Maxima de mai sus nu se referă la o anumită reprezentare despre acest bine, ci la faptul că toți cei care recunosc acest principiu se străduiesc să facă ceea ce, după părerea lor, promovează cel mai mult binele omenirii întregi.

*Progresul cultural* nu este, pentru cel ce se bucură de roadele culturii, decît un caz particular al principiului moral de mai sus. El va trebui să se împace însă și cu pieirea și distrugerea unor lucruri, care contribuiau la binele omenirii. Mai e posibil și faptul că, făcînd abstracție de bucuria ce se leagă de progresul cultural, cineva să vadă în acest progres o necesitate morală. Progresul cultural devine atunci, pentru el, un nou principiu moral, care se alătură principiului precedent.

Atît maxima binelui general cît și cea a progresului cultural se întemeiază pe reprezentarea, respectiv pe raportul, care se stabilește între conținutul ideilor morale și anumite experiențe (percepții). Cel mai înalt principiu moral pe care ni-l putem imagina este însă acela care nu conține în sine, dinainte, asemenea raporturi, ci care țîșnește din izvorul intuiției pure și caută să stabilească un raport cu percepția (cu viața) abia ulterior. Aici, determinarea voinței provine dintr-o altă instanță decît în cazurile anterioare. Cel care își însușește principiul moral al binelui general, se întreabă mai întîi la fiecare acțiune a sa: cu ce contribuie idealurile sale la acest bine general? La fel va proceda, în această privință, și adeptul principiului moral al progresului cultural. Există însă un principiu mai înalt, care în cazurile particulare nu pleacă de la un anumit țel moral, ci care atribuie tuturor maximelor

morale o anumită valoare, iar în cazul dat se întrebă întotdeauna dacă cutare sau cutare principiu este mai important. Se poate întâmpla ca, în anumite împrejurări, omul să considere just a promova principiul progresului cultural; în altele - pe acela al binelui general; iar în al treilea caz - consideră just a promova binele propriu și face din acesta motiv al acțiunii sale. Dar când toate celelalte cauze determinante trec pe planul al doilea, vine în considerare, pe primul plan, însăși intuiția conceptuală. Prin aceasta motivele celelalte părăsesc locul călăuzitor și drept motiv acționează numai conținutul de idei al acțiunii.

Am arătat că, dintre treptele predispozițiilor caracterologice, cea mai înaltă este aceea care acționează drept *gîndire pură*, drept *rațiune practică*. Dintre motive, am numit acum ca cel mai înalt *intuiția conceptuală*. Examinînd lucrurile mai precis, constatăm numai decît că pe această treaptă a moralității mobilul și motivul coincid, adică asupra acțiunilor noastre nu mai acționează nici predispoziții caracterologice dinainte determinate și nici un principiu moral exterior, acceptat ca normă. Prin urmare, nu este vorba despre o acțiune stereotip săvîrșită după o regulă oarecare și nici despre una pe care omul o îndeplinește automat, în urma unui impuls exterior, ci este o acțiune determinată, pur și simplu, de conținutul ei conceptual.

Premiza unei astfel de acțiuni este facultatea intuițiilor morale. Omul căruia îi lipsește facultatea de a trăi pentru fiecare caz în parte maxima morală deosebită, nu va putea ajunge niciodată la o adevărată voință individuală.

Acest principiu moral este tocmai contrariul principiului kantian: acționează în așa fel încît principiile fundamentale ale acțiunii tale să poată fi valabile pentru toți oamenii. Această frază este moartea tuturor impulsurilor individuale ale acțiunilor. Nu cum ar acționa *toți* oamenii poate fi hotărîtor pentru mine, ci ceea ce am eu de făcut într-un caz individual.

O judecată superficială ar putea aduce, eventual, expunerilor de mai sus următoarea obiecție: cum poate fi o acțiune în același timp adaptată în mod individual unui caz special, unei situații speciale și, cu toate acestea, să fie determinată din sfera intuiției, într-un mod pur conceptual? Această obiecție se bazează pe confuzia ce se face între motivul moral și conținutul perceptibil al acțiunii. Conținutul perceptibil al acțiunilor *poate* fi motiv, și chiar este în cazul progresului cultural, spre exemplu, ori în cazul acțiunilor săvîrșite din egoism etc., dar în cazul acțiunilor săvîrșite pe temeiul intuiției morale pure, acest conținut *nu* are calitate de motiv. Natural, eul meu își îndreaptă privirea spre acest conținut de percepții, dar nu se lasă *determinat* de el. Conținutul perceptibil al acțiunii servește numai la a ne forma o *noțiune de cunoaștere*, dar *noțiunea morală* a acestei acțiuni nu este scoasă de eu din obiect. O noțiune de cunoaștere ce corespunde unei anumite situații care mă întîmpină este numai atunci o noțiune morală cînd mă situez pe punctul de vedere al unui anumit principiu moral. Dacă m-aș situa exclusiv pe tărîmul principiului moral al progresului general al culturii, aș umbla prin lume pe un itinerar de la care nu m-aș putea abate. Toate fenomenele pe care le percep și care mă pot preocupa constituie, pentru mine, în același timp și izvorul unei datorii morale - datoria de a contribui ca fenomenul respectiv să fie pus în slujba progresului cultural. În afară de noțiune, care îmi dezvăluie legătura cu legile naturii ale unui fenomen sau al unui lucru, acestea din urmă poartă asupra lor și o etichetă morală, care conține indicații etice în ceea ce privește comportarea mea. În domeniul ei, această etichetă morală este îndreptățită, dar, dintr-un punct de vedere superior, ea coincide cu ideea care se va ivi în mine față de cazul concret.

Conform capacității lor de intuiție, oamenii sînt diferiți. La unii ideile abundă, pe cînd alții le dobîndesc cu multă trudă. Situațiile în care oamenii trăiesc și care oferă scena pe care ei își desfășoară activitatea, nu sînt mai puțin deosebite. De aceea, modul în care acționează un om va depinde de felul în care se comportă puterea sa de intuiție față de o anumită situație. Suma ideilor active în noi, conținutul real al intuițiilor noastre constituie o realitate care, cu toată universalitatea lumii ideilor, este individuală în fiecare om. În măsura în care acest conținut intuitiv dă naștere unei acțiuni, el formează conținutul moral al individului. Manifestarea

acestui conținut este cel mai înalt mobil moral și, în același timp, cel mai înalt motiv al celor care recunosc că, în cele din urmă, toate celelalte principii morale se unesc în acest conținut. Acest punct de vedere poate fi numit *individualism etic*.

Ceea ce are importanță, în cazul concret al unei acțiuni determinate în mod intuitiv, este aflarea intuiției corespunzătoare, cu totul individuale. Despre noțiuni de ordin general (norme, legi) poate fi vorba, pe această treaptă a moralității, numai în măsura în care aceste noțiuni ale moralității rezultă din generalizarea impulsurilor individuale. Normele generale presupun întotdeauna existența unor fapte concrete, din care ele pot fi deduse. Dar aceste fapte sînt mai întîi create prin acțiunea omului.

Dacă cercetăm principiile (elementul conceptual) în acțiunea indivizilor, ale popoarelor și epocilor, obținem o etică, dar nu ca știință a normelor morale, ci ca teorie naturală a moralității. Abia legile dobîndite pe această cale se comportă față de acțiunea omenească așa cum se comportă legile naturii față de un anumit fenomen. Dar acestea nu sînt deloc identice cu impulsurile ce stau la temelia acțiunii noastre. Dacă vrem să înțelegem cum izvorăște o acțiune a omului din voința *morală* a acestuia, trebuie să examinăm întîi raportul dintre această voință și acțiune. Trebuie să observăm mai întîi acțiuni, la care acest raport este determinant. Dacă eu sau un altul reflectez mai tîrziu asupra unei astfel de acțiuni, pot afla maxima morală în baza căreia acționez. În timp ce acționez, maxima morală, în măsura în care poate trăi intuitiv în mine, îmi dă impulsurile sale; ea este legată de *iubirea* față de obiectul pe care vreau să-l realizez prin acțiunea mea. Nu cer părerea nimănui și nici nu mă interesez de vreo regulă cînd este vorba să săvîrșesc această acțiune, ci o săvîrșesc de îndată ce concep ideea ei. Numai prin aceasta devine ea o acțiune *a mea*. La cel care acționează numai fiindcă recunoaște anumite norme morale, acțiunile sînt rezultatul principiilor înscrise în codul său moral. El nu este decît un executant. Un automat de natură superioară. Aruncați în conștiința cuiva un motiv de acțiune, și mașinăria principiilor sale morale se va pune numaidecît în mișcare, pentru a săvîrși o acțiune creștină, umană, pentru el dezinteresată, sau o acțiune a progresului în istoria culturii. Numai cînd dau urmare iubirii mele față de obiect, pot spune că cel care acționează sînt eu însumi. Pe această treaptă a moralității nu acționez fiindcă recunosc un stăpîn deasupra mea, o autoritate exterioară, o așa-numită voce lăuntrică. Eu nu recunosc un principiu exterior al acțiunii mele, căci acum motivul acțiunii l-am găsit în mine însumi, și el constă din iubirea față de acțiune. Nu examinez cu rațiunea dacă acțiunea mea este bună sau rea; eu o săvîrșesc fiindcă o *iubesc*. Ea este "bună", cînd intuiția mea, cufundată în iubire, se situează just în înălțuirea cosmică, pe care o trăiesc în mod intuitiv; ea este "rea", cînd lucrurile nu se petrec așa. Și nici nu mă întreb cum ar acționa un alt om în locul meu, ci eu, această individualitate distinctă, acționez așa cum mă văd îndemnat. În acțiunile mele nu sînt condus de un obicei general, de moravuri comune tuturor, de o maximă omenească de ordin general, de o anumită normă, ci de iubirea mea față de faptă. Nu simt nici o constrîngere - nici constrîngerea naturii, care mă conduce la pornirile mele, nici constrîngerea legilor morale -, ci vreau să realizez pur și simplu ceea ce se află în mine.

Adeptii normelor morale cu caracter general ar putea aduce acestor expuneri următoarea obiecție: dacă fiecare om ar căuta să se manifeste cum îi place și să facă ceea ce îi place, atunci n-ar mai fi nici o deosebire între acțiunea bună și o crimă; orice josnicie, ce zace în mine, are aceeași pretenție de a se realiza, ca și intenția de a servi binele general. Ca om moral, pentru mine hotărîtor nu este faptul că am prins ideea unei acțiuni, ci examinarea prin care stabilesc dacă această acțiune este *bună* sau *rea*. Eu o voi săvîrși numai în primul caz.

Răspunsul meu la această obiecție care este atît de firească și care, cu toate acestea, izvorăște numai din neînțelegerea considerațiilor de mai sus, este următorul: cel care vrea să înțeleagă esența voinței omenești, trebuie să facă deosebirea între calea care duce voința pînă la un anumit grad de evoluție și înfățișarea particulară pe care voința o îmbracă atunci cînd se apropie de țel. Pe calea ce duce spre acest țel, normele au un rol îndreptățit. Țelul constă din

înfăptuirea scopurilor morale concepute pe o cale pur intuitivă. Omul atinge un asemenea țel, în măsura în care posedă facultatea de a se ridica la conținutul intuitiv al ideilor lumii. De obicei, în cazul voinței particulare, țăelurilor morale li se alătură, ca mobil sau motiv, și un alt element. Dar, cu toate acestea, intuiția poate fi determinantă sau co-determinantă în voința omenească. Ceea ce *trebuie* să facem, facem; oferim scena pe care ceea ce trebuie să facem devine faptă; o acțiune proprie este aceea care izvorăște ca atare din noi înșine. Aici, impulsul nu poate fi decît un impuls absolut individual. Și, de fapt, o acțiune individuală poate fi numai aceea care izvorăște din intuiție. A pune fapta criminalului, răul în general, alături de întruparea unei intuiții pure și a le considera, în același sens, o manifestare a individualității, este cu puțință numai atunci cînd socotim pornirea oarbă ca ținînd de individualitatea omenească. Dar pornirea oarbă care împinge pe om la crimă nu vine din intuiție și nu ține de elementul individual al omului, ci de ceea ce este mai general în el, de ceea ce se manifestă în aceeași măsură la toți indivizii și din care omul izbutește a se desprinde prin natura sa individuală. Natura individuală din mine nu este organismul meu, cu pornirile și sentimentele lui, ci lumea unitară a ideilor, care luminează în acest organism. Pornirile mele, instinctele și pasiunile din mine sînt o dovadă că fac parte din specia *om*; faptul că în aceste porniri, pasiuni și sentimente se manifestă, sub o formă particulară, un element conceptual, constituie temelia individualității mele. Prin instinctele mele, prin pornirile mele sînt un om de duzină; sînt un individ prin forma deosebită a ideii, datorită căreia mă caracterizez drept eu, în cadrul duzinei. Pe baza diversității naturii mele animale, numai o ființă străină mie m-ar putea deosebi de alții. Eu mă deosebesc de alții prin gîndirea mea, adică prin sesizarea activă a elementelor conceptuale care se află în organizarea mea. Prin urmare, în nici un caz nu putem spune că acțiunea criminalului izvorăște din idee. Caracteristica acțiunilor criminale constă tocmai din faptul că provin din elementele extraideale ale omului.

O acțiune este simțită ca fiind liberă în măsura în care motivul acesteia izvorăște din partea ideală a ființei mele individuale; oricare altă acțiune, indiferent dacă este săvîrșită sub constrîngerea naturii sau sub imperativul unei norme morale, este simțită ca fiind *neliberă*.

Omul este liber în măsura în care poate asculta de sine însuși în fiecare clipă a vieții sale. O faptă morală este numai *a mea*, cînd poate fi numită liberă, în sensul acestei concepții. Aici vrem să stabilim, deocamdată, condițiile în care o acțiune voită este simțită ca fiind liberă. Felul în care se realizează în ființa omenească această idee a libertății, concepută sub un unghi pur etic, îl vom arăta în cele ce urmează.

Acțiunea din libertate nu exclude legile morale, ci le include; ea se dovedește a fi superioară acțiunii dictate numai de aceste legi. De ce o acțiune pe care o săvîrșesc din iubire ar servi binelui general mai puțin decît atunci cînd o săvîrșesc *numai* fiindcă simt datoria de a face binele general? Noțiunea datoriei, ea singură, exclude *libertatea*, fiindcă ea nu vrea să recunoască elementul individual, ci pretinde ca acesta să se supună unei norme generale. Libertatea acțiunii este posibilă numai din punctul de vedere al individualismului etic.

Dar cum este cu puțință o conviețuire a oamenilor cînd fiecare nu caută decît să-și evidențieze propria sa individualitate? Cu aceasta am caracterizat o obiecție a moralismului fals înțeles. Acesta crede că o comunitate de oameni poate exista numai dacă aceștia sînt uniți printr-o ordine morală stabilită în comun. Acest moralism nu înțelege unitatea lumii ideilor. El nu își dă seama că lumea ideilor care acționează în mine este aceeași lume care acționează și în semenul meu. Firește, această unitate este - și *trebuie* să fie - numai un rezultat al experienței universale. Căci dacă am putea-o cunoaște prin altceva decît prin observație, în domeniul ei n-ar mai fi valabilă trăirea individuală, ci norma generală. Individualitatea este posibilă numai atunci cînd fiecare ființă individuală știe despre cealaltă numai prin observație individuală. Deosebirea dintre mine și semenul meu nu constă deloc în faptul că trăim în două lumi spirituale absolut diferite, ci în aceea că el primește din lumea ideilor, comună amîndurora, alte intuiții decît mine. El vrea să-și realizeze intuițiile sale, eu - pe *ale mele*.

Dacă amîndoi creăm într-adevăr din sfera ideilor și nu urmăm impulsurile (fizice sau spirituale) exterioare, ne vom întîlni neapărat în aceleași strădanii, în aceleași intenții. O neînțelegere de ordin moral, o controversă este exclusă la oamenii *liberi* din punct de vedere moral. Numai omul care din punct de vedere moral este neliber, care dă ascultare pornirilor naturale sau unor porunci ale datoriei, respinge pe aproapele său, atunci cînd acesta nu dă ascultare aceluiași instincte și aceluiași porunci. Maxima fundamentală a *oamenilor liberi* este a trăi în *iubire* față de acțiune și a *lăsa pe alții să trăiască*, avînd înțelegere pentru voința lor. Ei nu cunosc un alt "*trebuie*" decît acela cu care voința lor se pune într-o concordanță intuitivă; capacitatea lor de a concepe idei le va da posibilitatea de a determina ceea ce *vor* să facă într-un caz particular.

Dacă temelia pașnicei conviețuiri a oamenilor nu s-ar afla în ființa omenească, această temelie nu i s-ar putea inocula prin nici o lege exterioară! Oamenii pot trăi unul lîngă altul numai fiindcă *sînt* indivizii aceluiasi spirit. Omul liber trăiește avînd încrederea că celălalt om liber aparține odată cu el unei lumi spirituale de care aparține și el și că, în intențiile sale, se va întîlni cu acesta. Omul liber nu pretinde ca semenii lui să fie de o părere cu el, dar se așteaptă la acest lucru, fiindcă e un fapt ce rezidă în natura omenească. Prin aceasta nu ne-am referit la o necesitate valabilă pentru cutare sau cutare organizare exterioară, ci la *ținuta morală*, la *dispoziția sufletească*, datorită căreia omul poate ajunge să conviețuiască cu semenii săi, stimați de el în maximă concordanță cu demnitatea omenească.

Vor fi mulți care să spună: noțiunea de om *liber*, pe care ne-o înfățișezi aici, este o himeră, ea nu este realizată nicăieri. Noi avem de a face, însă, cu oameni reali, și de la aceștia ne putem aștepta la moralitate numai dacă dau ascultare unei porunci morale, dacă își concep misiunea morală ca pe o datorie și nu-și urmează liber înclinațiile și bunul lor plac. Eu nu mă îndoiesc de aceasta. Lucrul acesta l-ar putea face numai un orb. Dar atunci, la o parte cu orice fățarnicie morală dacă această din *urmă* părere e valabilă! Atunci spuneți pur și simplu: atît timp cît natura omenească nu este *liberă*, ea trebuie *constrînsă* la acțiunile sale. Că nelibertatea rezidă dintr-o constrîngere prin mijloace fizice sau prin legi morale, că omul este neliber fiindcă se supune unei porniri necumpătate spre sexualitate sau fiindcă se găsește încătușat în lanțurile moralității convenționale, acest lucru, pentru un anumit punct de vedere, este absolut indiferent. Dar să nu afirmăm că un asemenea om are dreptul să considere drept *a sa* o acțiune la care este împins de o forță străină. Însă, din această ordine constrîngătoare se ridică oamenii, *spiritele libere*, care se găsesc pe ei înșiși în haosul moravurilor, al legilor constrîngătoare, al practicilor religioase etc. Ei sînt *liberi* în măsura în care se urmează numai pe ei înșiși, și neliberi, în măsura în care se supun. Cine dintre noi poate spune că este cu adevărat liber în toate acțiunile sale? Dar în fiecare dintre noi locuiește o ființă mai profundă în care se exprimă omul liber.

Viața noastră se compune din acțiuni libere și din acțiuni nelibere. Însă nu putem gîndi pînă la capăt noțiunea despre om, fără ca să ajungem la *spiritul liber* ca cea mai pură expresie a naturii umane. Oameni adevărați sîntem totuși numai în măsura în care sîntem liberi.

Mulți vor spune: acesta este un ideal. Fără îndoială, dar un ideal care, ca element real al ființei noastre, se zbate să răzbească la suprafață. El însă nu este un ideal născocit sau visat, ci un ideal care trăiește și care ne dă vădite semne de viață, chiar și în cea mai nedesăvîrșită formă a existenței sale. Dacă omul ar fi o simplă ființă naturală, căutarea idealurilor, adică a ideilor care deocamdată sînt inactive, dar a căror realizare se cere, ar fi o absurditate. În ceea ce privește lucrurile lumii exterioare, ideea este determinată de percepție, și dacă am recunoscut legătura dintre percepție și idee, sarcina noastră este împlinită. În ceea ce privește omul, lucrurile nu stau așa. Suma existenței sale nu este determinată fără el; adevărata sa noțiune de om *moral* (spirit liber) nu este unită dinainte și în mod obiectiv cu percepția "om", pentru ca acest lucru să se constate abia mai apoi, prin cunoaștere. Omul trebuie să unească, prin propria sa activitate, noțiunea sa cu percepția om. Aici noțiunea și percepția se suprapun



numai dacă de această suprapunere se îngrijește omul însuși. Dar el o poate face numai după ce a găsit noțiunea spiritului liber, adică propria sa noțiune. În lumea obiectivă, organizarea noastră face ca între percepție și noțiune să se ridice o barieră. Cunoașterea înlătură această barieră. În natura subiectivă a omului această barieră nu e mai puțin prezentă; omul, în decursul evoluției sale, învinge această barieră, făcînd din ființa sa exterioară o expresie a noțiunii sale. În felul acesta, atît viața intelectuală a omului, cît și cea morală, ne conduc la natura sa dublă: percepția (trăirea nemijlocită) și gîndirea. Viața intelectuală învinge dubla natură prin cunoaștere, iar cea morală - prin realizarea efectivă a spiritului liber. Fiecare ființă își are noțiunea sa înăscută (legea existenței și a acțiunii sale); dar, în lucrurile exterioare, ea este unită în mod inseparabil cu percepția și este despărțită de aceasta numai în cuprinsul organizării noastre spirituale. La om, noțiunea și percepția sînt separate, la început, *în mod real*, pentru ca apoi omul să ajungă la o tot atît de *reală* unire a lor. Se poate obiecta că percepției om îi corespunde, în fiecare moment al vieții sale, o anumită noțiune, așa cum le corespunde și celorlalte lucruri. Îmi pot forma noțiunea unui om șablon și o pot avea, de asemenea, și ca percepție dată; dacă acestei noțiuni îi alătur și noțiunea de spirit liber, am astfel două noțiuni pentru același obiect.

Acest lucru este conceput în mod unilateral. Ca obiect de percepție sînt supus unei transformări continue. Cînd eram copil eram un altul, un altul ca tînăr și ca bărbat. În fiecare moment, lumea percepțiilor mele este alta decît în momentele anterioare. Aceste transformări pot să aibă loc în sensul că în ele se exprimă mereu numai același om (omul șablon), sau ele pot să reprezinte expresia spiritului liber. Activitatea mea, ca obiect de percepție, este supusă acestor transformări.

În obiectul de percepție om se află posibilitatea de a se transforma, așa după cum în sămînță se află posibilitatea ca ea să devină o întreagă plantă. Planta se va transforma datorită legității obiective ce se găsește în ea. Omul rămîne în starea sa nedesăvîrșită, dacă nu pune stăpînire pe substanța de transformat din sine însuși, și nu se transformă prin propria sa forță. Natura face din om numai o ființă naturală; societatea face din el o ființă care acționează potrivit legilor ei; numai omul *însuși* poate face din sine o ființă *liberă*. Natura eliberează pe om din cătușele sale, la un anumit stadiu al evoluției lui; societatea continuă această evoluție pînă la un anumit punct; ultima șlefuire și-o poate da numai el însuși.

Prin urmare, punctul de vedere al liberei moralități nu afirmă că spiritul liber este singura formă sub care poate exista un om. El vede în spiritualitatea liberă numai o ultimă fază de evoluție a omului. Cu aceasta nu tăgăduim că, pe o anumită treaptă de evoluție, acțiunea după norme nu și-ar avea justificarea. Dar ea nu poate fi considerată ca un punct de vedere moral absolut. Spiritul liber, însă, se ridică deasupra normelor, în sensul că el nu simte numai poruncile drept motive, ci acțiunile și le orientează conform impulsurilor sale (intuițiilor).

Kant spune despre datorie: "Datorie, tu nume măreț și sublim, care nu cuprinzi în tine nici o plăcere ce ține de lingușire, ci pretinzi supunere", tu care "enunți o lege..., în fața căreia amuțesc toate pornirile, chiar atunci cînd ele i se opun în ascuns", iar omul îi răspunde din conștiința spiritului liber: "Libertate, tu nume prietenesc și omenesc, care cuprinzi în tine întreaga plăcere morală ce conferă o înaltă demnitate naturii mele omenești, și nu faci din mine servul nimănui, tu care nu enunți numai o lege, ci aștepti ceea ce însăși iubirea mea morală va recunoaște ca lege, fiindcă ea se simte neliberă față de oricare lege făcută numai să constrîngă".

Aceasta este opoziția dintre moralitatea impusă de legi și moralitatea liberă.

Filistinul care consideră instituirile exterioare o întrupare a moralității, va vedea poate în spiritul liber un om chiar periculos. El face însă acest lucru, fiindcă privirea sa se restrînge numai la o anumită epocă. Dacă ar putea privi dincolo de această epocă, ar trebui să-și dea seama numaidecît că spiritul liber se simte tot atît de rar îndemnat să treacă dincolo de legile statului său, ca și filistinul, și că niciodată nu găsește necesar a intra într-o reală contradicție

cu aceste legi. Căci legile statului au izvorât din intuițiile spiritului liber, la fel ca toate celelalte legi obiective ale moralei. Din toate legile pe care autoritatea familiei le pune în aplicare, nu există una care să nu fi fost în mod intuitiv concepută și instituită ca atare de un înaintaș; chiar legile convenționale ale moralei sînt stabilite mai întîi de anumiți oameni; iar legile publice se nasc întotdeauna în capul unui om de stat. Aceste spirite au impus celorlalți oameni legile, și neliber este numai acela care uită de această origine și vede în ele niște porunci extraomenești, niște categorii ale datoriei morale, obiective și independente de om, ori o voce imperativă a ființei lor lăuntrice, pe care în mod fals și mistic și-o închipuie ca fiind dotată cu o autoritate constrîngătoare. Dar cel care nu trece cu vederea amintita origine, ci vede în ea pe om, acela va considera legile drept componente ale aceleiași lumi a ideilor din care și el își scoate intuițiile morale. Dacă el crede că intuițiile sale sînt mai bune, încearcă să le pună în locul celor existente; dacă găsește că cele existente sînt juste, acționează potrivit lor, ca și cînd ar fi ale lui.

Nu ne este îngăduit să admitem formula după care omul este chemat a realiza în lume o ordine morală străină de el. Cel ce ar afirma acest lucru s-ar situa, în privința științei despre om, pe același punct de vedere pe care se situa știința naturii din trecut, care credea că taurul are coarne pentru a împunge cu ele. Din fericire, această noțiune utilitară a fost înmormîntată de naturaliști. Etica se poate elibera de ea mai greu. Dar așa după cum coarnele nu există *pentru ca* taurul să împungă, ci împunsul este consecința faptului că taurul are coarne, tot așa omul nu există pentru a fi moral, ci moralitatea există pentru om. Omul liber acționează moral, fiindcă are o idee morală; dar nu acționează pentru ca să ia naștere moralitatea. Omul cu ideile morale ce țin de ființa lui este premiza ordinii morale a lumii.

Omul, ca individ, este izvorul oricărei moralități și centrul vieții pămîntești. Statul, societatea există numai ca o consecință necesară a vieții individuale. Că, la rîndul lor, statul și societatea acționează asupra vieții individuale, este un fapt tot atît de înțeles, cît de înțeles este faptul că împunsul, care există ca o consecință a coarnelor, are, la rîndul său, o influență asupra dezvoltării pe mai departe a coarnelor care, printr-o neîntrebuintare mai îndelungată, s-ar atrofia. Tot așa ar trebui să se atrofieze și individul, dacă ar duce o existență izolată, în afara societății omenești. Ordinea socială se formează tocmai pentru ca, la rîndul ei, să acționeze în mod favorabil asupra individului.

## REALITATEA LIBERTĂȚII

### X. FILOSOFIA LIBERTĂȚII ȘI MONISMUL

Omul naiv, care consideră real numai ceea ce vede cu ochii și poate prinde cu mâinile, pretinde și pentru viața sa morală mobiluri perceptibile cu ajutorul simțurilor. El simte nevoia unei ființe de la care să primească aceste mobiluri pe o cale inteligibilă pentru simțurile sale. Consimte că aceste mobiluri să-i fie dictate drept porunci de către un om pe care îl consideră mai înțelept și mai puternic decât el, ori în care recunoaște, din alte motive, o putere care stă deasupra lui. Pe această cale se ajunge la amintitele principii morale, la autoritatea familiei, a statului, autoritatea socială, bisericească și divină. Omul cu un orizont limitat îl crede încă și pe un alt om; cel care se găsește însă pe o treaptă superioară admite dictarea conduitei sale morale de către o majoritate (stat, societate). El clădește tot mereu pe forțe perceptibile. Cel care, în cele din urmă, începe a se convinge că aceștia sînt niște oameni tot atît de slabi ca el, caută îndrumarea unei puteri superioare, a unei ființe divine, pe care o înzestrează însă cu însușiri fizice. Acceptă ca întreg conținutul conceptual al vieții sale morale să-i fie transmis, tot pe o cale perceptibilă, de către Dumnezeu care îi apare, fie în rugul aprins, fie într-un trup omenesc, care umblă printre oameni și le spune, într-un mod perceptibil urechilor acestora, ceea ce trebuie și ceea ce nu trebuie să facă.

Cea mai înaltă treaptă de evoluție a realismului naiv, în domeniul moralității, este treapta pe care poruncile morale (ideile morale) sînt considerate ca independente de orice ființă străină și sînt concepute, în mod ipotetic, ca o forță absolută, ce rezidă în propriul interior. Ceea ce omul percepea, la început, drept glas exterior al lui Dumnezeu, percepe acum în interiorul său drept forță independentă și vorbește despre acest glas lăuntric, identificîndu-l cu conștiința.

Dar, prin aceasta, am părăsit deja treapta conștiinței naive și am intrat în regiunea în care legile morale devin independente ca norme. Atunci, ele nu mai au un purtător, ci devin esențe metafizice, care există prin ele însele. Sînt asemănătoare forțelor invizibil-vizibile ale realismului metafizic, care nu caută realitatea prin participarea pe care ființa omenească o are în gîndire la această realitate, ci pe care și-o reprezintă ca ceva ipotetic, alături de realitatea trăită direct. Normele morale extra-omenești apar întotdeauna ca un fenomen însoțitor al acestui realism metafizic. Acest realism metafizic trebuie să caute și originea moralității în cîmpul realităților extra-omenești. Aici există diferite posibilități. Dacă ne imaginăm ființa presupusă ca lipsită de gîndire și acționînd după legi pur mecanice, așa cum și-o închipuie concepția materialistă, atunci ea va da naștere și unui individ uman, cu tot ceea ce ține de el, printr-o necesitate pur mecanică. Conștiința libertății poate fi atunci numai o iluzie. Căci deși eu mă consider autorul acțiunii mele, în mine acționează materia din care mă compun și procesele ei mecanice. Eu mă cred liber, dar toate acțiunile mele nu sînt decât rezultatele proceselor materiale care stau la temelie organismului meu trupesc și spiritual. Avem sentimentul libertății - așa crede această concepție - numai fiindcă nu cunoaștem motivele sub a căror constrîngere ne găsim. "Trebuie să accentuăm că sentimentul libertății se întemeiază pe absența motivelor exterioare de constrîngere." "Acțiunea noastră este necesitată, întocmai ca gîndirea noastră." (Ziehen, "Principii de psihologie fiziologică")<sup>0</sup>

O altă posibilitate este ca cineva să conceapă că absolutul extra-omenesc, care se ascunde înapoia fenomenelor sensibile, constă dintr-o ființă spirituală. În această ființă

<sup>0</sup>Asupra modului în care se vorbește aici despre materialism și asupra justificării acestui mod de a vorbi despre el, vezi adaosul de la sfîrșitul acestui capitol.

spirituală va căuta el și imboldul pentru acțiunile sale. Va considera principiile morale, pe care le află cu rațiunea sa, ca o emanație a acestei ființe în sine, care a plănuțit ceva deosebit în privința omului. Pentru un astfel de dualism, legile morale sînt dictate de o ființă absolută, iar omului nu-i revine decît să examineze aceste legi cu rațiunea și să le îndeplinească. Ordinea morală a lumii este, pentru dualist, reflexul perceptibil al unei ordini mai înalte, care stă înapoia acesteia. Moralitatea pamîntească este o manifestare a ordinii extra-omenești din univers. Nu omul este ceea ce interesează în această ordine morală, ci ființa în sine, ființa extraomenească. Omul *trebuie* să facă ceea ce *vrea* această ființă. Eduard von Hartmann, care își reprezintă ființa în sine ca o divinitate a cărei existență este suferința, crede că această ființă divină ar fi creat lumea, pentru ca, prin ea, să scape de nemărginita sa suferință. De aceea, acest filosof vede în evoluția morală a omenirii un proces ce are menirea de a mîntui divinitatea. "Procesul de devenire al lumii își poate atinge ținta sa numai dacă individualități gînditoare și conștiente de ele însele vor construi o ordine morală a lumii." "Existența reală este încarnarea divinității, iar procesul de devenire al lumii este istoria patimilor Dumnezeuului care s-a făcut carne și, în același timp, este calea mîntuirii Celui crucificat în carne; *moralitatea însă este o colaborare la scurtarea acestei căi de suferință și mîntuire.*" (Hartmann, "Fenomenologia conștientiei morale"). Aici omul nu acționează fiindcă vrea, ci *trebuie* să acționeze, fiindcă Dumnezeu vrea să fie mîntuit. Așa după cum dualismul materialist face din om un automat, care acționează sub constrîngerea legilor pur mecanice, tot așa dualistul spiritualist (respectiv, cel ce vede absolutul, ființa în sine, într-o spiritualitate la care omul nu poate participa în mod conștient) face din el un sclav al voinței acestui absolut. În cadrul materialismului, cît și în acela al spiritualismului unilateral, și, mai ales, în cadrul realismului metafizic - care conchide că realitatea extraumană este realitatea adevărată și că aceasta nu poate fi trăită de om - libertatea este exclusă.

În mod consecvent, realismul naiv, la fel ca acest realism metafizic, trebuie, pentru unul și același motiv, să nege libertatea, fiindcă nu vîd în om decît un executant al principiilor ce i-au fost impuse în mod necesar. Realismul naiv omoară libertatea prin aceea că-l pune pe om sub autoritatea unei ființe perceptibile sau a unei ființe pe care și-o imaginează în analogie cu aceasta sau, în sfîrșit, sub autoritatea unei abstracte voci lăuntrice, pe care o *interpretează* drept "conștiință"; metafizicianul, care pune temei numai pe realitatea extraumană nu poate recunoaște libertatea fiindcă el consideră că omul este determinat, mecanic sau moral, de o "ființă în sine".

*Monismul* va trebui să recunoască parțial justificarea realismului naiv, fiindcă recunoaște lumea percepțiilor drept justificată. Cel care nu este capabil să producă ideile morale prin intuiție, acela trebuie să le primească de la alții. Și, în măsura în care omul își primește principiile morale din afară, el este, într-adevăr neliber. Dar monismul atribuie ideii aceeași importanță ca și percepției. Ideea se poate, însă, manifesta în individualitatea omenească. În măsura în care omul urmează impulsurile ce vin din această direcție, el se simte liber. Dar monismul contestă unei metafizici bazate numai pe deducție orice justificare, prin urmare și aceea a impulsurilor pentru acțiune ce provin din așa-numita "ființă în sine". Conform concepției moniste, omul poate să acționeze neliber cînd se supune unei constrîngeri exterioare, perceptibile și liber, cînd ascultă numai de el însuși. Monismul nu poate recunoaște o constrîngere inconștientă care s-ar ascunde înapoia percepției și a noțiunii. Dacă cineva afirmă despre o acțiune a semenului său că *nu a săvîrșit-o liber*, el trebuie să caute lucrul, omul sau orînduirea care l-au îndemnat la acțiune, în lumea perceptibilă; dacă cel care face afirmația se referă la cauze ce se află dincolo de lumea realităților sensibile și spirituale, monismul nu poate accepta o astfel de afirmație.

Conform concepției moniste, omul acționează, pe de o parte, neliber, iar pe de alta parte - liber. Constată că în lumea percepțiilor el este neliber și realizează în sine spiritul *liber*.

Poruncile morale, pe care metafizicianul bazat numai pe deducție trebuie să le considere ca emanări ale unei puteri superioare, nu sînt, pentru adeptul monismului, decît *gînduri ale oamenilor*. Pentru el ordinea morală a lumii nu este clișeu al unei ordini naturale, pur mecanice, și nici a unei ordini cosmice, extraumane, ci o operă a omului, absolut liberă. Omul nu are de îndeplinit voința unei ființe care se găsește în afara lui, ci propria sa voință; el nu realizează vrerile și intențiile unei alte ființe, ci pe ale sale. Înapoia omului care acționează, monismul nu vede țelurile unei cîrmuiri cosmice, străină de el, o cîrmuire care să-l determine pe om după voința sa, ci, în măsura în care omul realizează idei intuitive, el urmărește țelurile sale proprii, *omenești*. Și anume, fiecare individ urmărește realizarea țelurilor sale deosebite. Căci lumea ideilor nu se manifestă într-o comunitate de oameni, ci numai în indivizi. Țelul comun al unei comunități omenesci nu este decît consecința faptelor particulare de voință ale indivizilor și, de obicei, a unor puțin aleși, pe care ceilalți îi urmează ca pe niște autorități ale lor. Fiecare dintre noi este chemat a deveni un *spirit liber*, așa după cum fiecare sămînță de trandafir este chemată de a deveni un trandafir.

Prin urmare, în domeniul acțiunilor într-adevăr morale, monismul este *filosofie a libertății*. Fiind o filosofie a realității, el respinge limitările metafizice și ireale făcute asupra spiritului liber, așa după cum recunoaște limitările fizice și istorice (naiv-reale) ale omului naiv. Fiindcă pentru monism omul nu este un produs finit, care să-și poată dezvoltării întreaga ființă în fiecare moment al vieții sale, el consideră drept inutil a discuta dacă omul, ca atare, *este liber sau nu*. El vede în om o ființă care evoluează și întreabă dacă, pe această cale a evoluției, poate fi atinsă și treapta spiritului liber.

Monismul știe că natura nu-l lasă pe om din mîinile sale, ca pe un spirit de-a dreptul liber, ci că îl călăuzește pînă la o anumită treaptă, de pe care continuă a evolua tot ca ființă neliberă, pînă ajunge la punctul în care se va găsi pe sine însuși.

Monismul își dă seama că o ființă care acționează sub o constrîngere fizică sau morală nu poate fi într-adevăr morală. El consideră trecerea prin stadiul acțiunii săvîrșite automat (acțiunea determinată de porniri și instincte) și aceea prin stadiul acțiunii săvîrșite din supunere față de normele morale ca o trecere prin niște faze premergătoare și necesare ale moralității, și recunoaște posibilitatea de a depăși aceste două faze premergătoare prin spiritul liber. În general, monismul eliberează concepția morală despre lume de cătușele pămîntești ale maximelor moralității naive și de maximele extra-pămîntești ale moralității metafizicianului speculativ. Pe cele dintîi nu le poate scoate din lume, așa cum nu poate să scoată din lume percepțiile; pe acestea din urmă le refuză, fiindcă el caută în lume și nu în afara lumii principiile de explicare a fenomenelor din lume. Așa cum monismul refuză chiar și numai să gîndească la alte principii de cunoaștere decît cele pentru oameni, tot așa refuză și ideea unor alte maxime morale decît cele hotărîtoare pentru om. Moralitatea omenească, precum și cunoașterea omenească, sînt condiționate de natura omului. Și așa cum alte ființe vor înțelege prin cunoaștere cu totul altceva decît ceea ce înțelegem noi, tot astfel ele vor avea și o altă morală. Pentru adeptul monismului, moralitatea este o însușire specific omenească, iar libertatea este forma omenească de a fi moral.

*Primul adaos la noua ediție (1918).* În aprecierea celor expuse în ultimele două capitole poate să apară o dificultate atunci cînd credem că aici ne-am găsi în fața unei contradicții. Pe de o parte, se vorbește despre gîndire ca despre un lucru general și care are aceeași importanță pentru fiecare conștiință omenească; pe de altă parte, se arată că ideile care se realizează în viața morală sînt de același fel cu ideile elaborate în gîndire, și că aceste idei se manifestă, în fiecare conștiință omenească, într-un mod individual. Cel ce se simte constrîns a se opri la această confruntare ca în fața unei "contradicții" și nu-și dă seama că în *înțelegerea vie* a acestui contrast, care *este o realitate*, ni se dezvoltă o parte din ființa omenească, același nu i

se va putea înfățișa, în adevărata sa lumină, nici ideea cunoașterii, nici cea a libertății. Pentru concepția care își închipuie că noțiunile sale sînt numai o abstractizare a lumii simțurilor și care nu acordă intuiției adevăratul său rol, gândul la care ne-am referit aici ca la o realitate rămîne o "simplă contradicție". Pentru o concepție care își dă seama că ideile sînt *trăite* în mod intuitiv, drept esență de sine stătătoare, va fi clar că în *actul cunoașterii* omul participă, în lumea ideilor, la o realitate comună pentru toți oamenii, dar că atunci cînd împrumută din această lume a ideilor intuițiile necesare actelor sale de voință, el individualizează o parte din această lume a ideilor *prin aceeași activitate* pe care el o desfășoară în procesul spiritual-ideal al cunoașterii, ca o activitate general omenească. Ceea ce ni se înfățișează ca o contradicție logică - contradicția dintre generalitatea ideilor de cunoaștere și individualitatea ideilor morale - devine, de îndată ce ne dăm seama *de realitatea ei*, o noțiune vie. O caracteristică a ființei omenești constă în faptul că realitatea ce urmează a fi cunoscută intuitiv face *în om* o pendulație vie între cunoașterea valabilă în general și trăirea individuală a acestei realități generale. Pentru cel care nu poate înțelege realitatea primei pendulări, gîndirea este numai o manifestare subiectivă a omului; pentru cel care nu o poate sesiza pe cea de a doua, prin activitatea omului în gîndire, orice viață individuală a omului pare pierdută. Pentru unul dintre ei, un fapt de nepătruns este cunoașterea, pentru celălalt - viața morală. Și unul, și celălalt vor aduce pentru explicarea lucrurilor tot felul de reprezentări, care se vor dovedi neîndestulătoare, fiindcă atît unul, cît și celălalt sau nu pot sesiza posibilitatea de trăire a gîndirii, sau o înțeleg greșit considerînd-o ca pe o activitate abstractizantă.

*Al doilea adaos la noua ediție (1918).* În capitolul dat am vorbit despre materialism. Știu că există gînditori ca Th. Ziehen, citat mai sus, care nu se desemnează pe sine ca materialisti, dar care, cu toate acestea, din punctul de vedere înfățișat în această carte, trebuie desemnați ca atare. Nu este important ca cineva să spună că pentru el lumea nu se mărginește la existența exclusiv materială, și că de aceea el nu poate fi considerat materialist. Ci important este ca el să nu dezvolte idei care să-și găsească o aplicație *numai* în ceea ce privește existența materială. Cel care spune: "acțiunea noastră este necesităată întocmai ca gîndirea noastră", acela ne înfățișează o noțiune care este aplicabilă numai proceselor materiale, dar care nu poate fi întrebuințată nici pentru a exprima o acțiune și nici pentru a exprima o existență, și dacă ar continua să-și depene firul gîndului pînă la capăt, ar trebui să gîndească materialist. Că nu o face, se datorează numai inconsecvenței, care este, mai întotdeauna, o urmare a unui gînd ce nu a fost dus pînă la capăt. Astăzi auzim spunîndu-se adeseori că materialismul secolului al nouăsprezecelea a fost abandonat de știință. Dar în realitate, acest lucru nu s-a petrecut deloc. Dar oamenii nu observă întotdeauna că în prezent ei nu dispun decît de idei ce se referă la lumea materială. Prin aceasta, peste materialismul vremii noastre se așterne un voal, în timp ce materialismul din a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea s-a manifestat în mod deschis. Față de o concepție spirituală despre viață, materialismul voalat al vremii noastre nu este mai puțin intolerant decît materialismul mărturisit al veacului trecut. El nu face decît să amăgească pe toți cei care cred că le este îngăduit a refuza o concepție spirituală despre lume, numai fiindcă științele naturii au "abandonat de mult materialismul".

## REALITATEA LIBERTĂȚII

### XI. FINALITATEA UNIVERSALĂ ȘI FINALITATEA VIETII (DETERMINAREA OMULUI)

Dintre variatele curente ce străbat viața spirituală a omenirii, atenția noastră este reținută de un curent ce se caracterizează prin aceea că îndepărtează noțiunea de scop din domeniile cărora ea nu le aparține. *Finalitatea* este o anumită modalitate în desfășurarea fenomenelor. Despre finalitate putem vorbi, în adevăratul înțeles al cuvântului, numai atunci când lucrurile nu se petrec, ca în cazul raportului dintre cauză și efect, când un fenomen anterior determină un fenomen de mai târziu, ci invers, adică atunci când un fenomen ulterior acționează determinant asupra unui fenomen anterior. Deocamdată acest lucru îl întâlnim numai în acțiunile omenești. Omul săvârșește o acțiune pe care și-o reprezintă *dinainte* și se lasă determinat în acțiunea sa de această reprezentare. Elementul ulterior - acțiunea - acționează cu ajutorul reprezentării asupra elementului anterior, asupra omului care acționează. Dar, pentru stabilirea raportului de finalitate, această cale indirectă - prin reprezentare - este absolut necesară.

Într-un proces care se compune din cauză și efect trebuie să deosebim percepția de noțiune. Percepția cauzei premerge percepției efectului; cauza și efectul ar rămîne, în conștiința noastră, pur și simplu una lîngă alta, dacă nu le-am putea lega una de alta prin noțiunile lor corespunzătoare. Percepția efectului poate urma întotdeauna numai după aceea a cauzei. Dacă vrem ca efectul să aibă o influență reală asupra cauzei, trebuie să recurgem neapărat la factorul conceptual. Căci factorul perceptibil al efectului nici nu există înaintea cauzei. Cel care afirmă că floarea ar fi scopul rădăcinii, deci că floarea ar avea influență asupra rădăcinii, o poate face numai despre acel factor al florii pe care îl constată la aceasta cu ajutorul gândirii sale. Căci pe vremea când se formau rădăcinile, factorul perceptibil al florii nu avea încă nici o existență. Pentru a putea vorbi despre finalitate nu e suficient să stabilim numai o regulă, un raport conceptual între un fenomen ulterior și unul anterior, ci noțiunea (legea) efectului trebuie să influențeze cauza în mod real, printr-un proces perceptibil. Dar o asemenea influență, influență perceptibilă a unei noțiuni asupra unui lucru oarecare, poate fi observată numai în acțiunile omenești. Așadar, noțiunea finalității nu se poate aplica decît aici. Conștiința naivă, care pune preț numai pe lucrurile perceptibile, caută - așa cum am arătat adeseori - realități perceptibile și acolo unde nu putem găsi decît realități conceptuale. În fenomenele perceptibile ea caută înlănțuiri perceptibile și, dacă nu le poate afla, le *visează* în acestea. Noțiunea scopului, așa cum o întâlnim în acțiunea subiectivă a omului, este un element potrivit pentru astfel de înlănțuiri visate. Omul naiv știe cum face el un lucru și, din aceasta, trage concluzia că natura procedează la fel. În înlănțuirile pur conceptuale din natură el nu vede numai forțe invizibile, ci și scopuri reale imperceptibile. Omul își face uneltele conform unui scop; pentru realistul naiv, Creatorul zidește organisme după aceeași rețetă. Numai în mod cu totul treptat această falsă noțiune a finalității dispăre din știință. În filosofie ea produce o dezordine destul de gravă încă și astăzi. Oamenii se întrebă aici de finalitatea extrauniversală a universului, de determinarea (deci și de scopul) extrauman al omului etc.

Exceptînd acțiunea omenească, monismul respinge noțiunea finalității în toate domeniile. El caută legi naturale, dar nu finalități naturale. *Finalitățile naturale* sînt ipoteze arbitrare, întocmai ca forțele imperceptibile. Dar, din punct de vedere al monismului, tot ca ipoteze nejustificate trebuie socotite și scopurile pe care nu omul însuși și le propune în viață. O acțiune capătă un conținut de finalitate abia prin om, căci finalitatea ia naștere prin

realizarea unei idei. În sens realist, însă, ideea devine activă numai în om. De aceea viața omenească are țelul și determinarea pe care i-o dă omul. La întrebarea: "care este menirea omului în viață?", monismul nu poate răspunde decât: aceea pe care și-o pune în față el însuși. Menirea mea în lume nu este dinainte determinată, ci este întotdeauna aceea pe care eu însumi mi-o aleg. Eu nu-mi parcurg viața pe un itinerar dinainte stabilit.

Ideile pot fi realizate ca finalitate numai de către oameni. Prin urmare, este inadmisibil a vorbi despre încorporarea ideilor în istorie. Expresii ca aceasta: "istoria este evoluția omului spre libertate", sau realizarea ordinii morale a lumii etc., din punct de vedere monist nu au nici un temei.

Susținătorii finalității își închipuie că odată cu această concepție trebuie să renunțe numaidecât la orice ordine și armonie a lumii. Putem auzi, de pilda, pe *Robert Hamerling* (Atomistica voinței, vol. II, pag.201): "Atît timp cît există *porniri* în natură, este o nebunie a tăgădui finalitățile din ea".

"Așa după cum conformația unui *organ* al corpului omenesc nu este determinată de vreo *idee* ce plutește în aer, ci de raportul său față de tot, față de corpul căruia acest organ îi aparține, tot așa conformația tuturor ființelor din natură - plante, animale sau oameni - nu este determinată și condiționată de o idee ce plutește în aer, ci de principiul plăsmuitor de formă al unui tot mai mare, de un principiu care se manifestă și modelează ca finalitate în întreaga natură". Iar la pagina 191 din același volum: "Teoria finalității afirmă numai că *în ciuda* tuturor incomodităților și nenumăratelor chinuri ale acestei vieți creaturale, în creațiunile și în evoluțiile naturii este prezentă, în mod evident, o finalitate superioară și un plan superior - un plan și o finalitate, însă care se realizează numai în cadrul legilor naturii și nu într-o lume de basm, în care vieții nu i-ar sta în față moartea, devenirea n-ar avea în față sa pieirea cu toate treptele intermediare - mai mult sau mai puțin plăcute - dar care, în nici un caz, nu pot fi evitate. Găsesc destul de caraghios faptul că potrivnicii finalismului opun unei lumi de minuni ale finalității, așa cum le înțelnim în toate domeniile naturii, niște grămezi de gunoaie, cu greu adunate, de nonfinalități, presupuse sau reale, totale sau parțiale".

Ce se numește aici finalitate? O concordanță de percepții spre un tot. Dar, fiindcă la baza tuturor percepțiilor stau legi (idei) pe care le aflăm cu ajutorul gândirii, concordanța de finalitate a părților constitutive dintr-un tot perceptibil nu este decât o concordanță ideală a părților constitutive ale unui tot ideal ce stă la temelia acestui tot perceptibil. Cei care spun că animalul sau omul nu este determinat de o *idee ce plutește* în aer, recurg la o expresie nepotrivită, și este suficient a rectifica această expresie, pentru ca ea să-și piardă, de la sine, caracterul ei absurd. Desigur, animalul nu este determinat de o idee ce plutește în aer, ci de o idee ce este înăscută și care constituie adevărata sa ființă. Tocmai fiindcă ideea nu se găsește în afara lucrului, ci înăuntrul acestuia și acționează ca fiind ființa acestuia, nu se poate vorbi de finalitate. Tocmai cel care neagă că ființele naturii sînt determinate din afară (indiferent că ideea plutește în aer sau că există *în afara* creaturii, în spiritul unui Creator universal), trebuie să admită că aceste ființe nu sînt determinate din exterior, ca finalitate și după un anumit plan, ci sînt determinate din interior, în mod cauzal și după anumite legi. Eu construiesc în sens de finalitate o mașină numai atunci cînd stabilesc între piesele sale o legătură, pe care ele nu o au de la natură. Finalitatea acestei construcții constă din faptul că am pus la temelia mașinii, ca idee, felul ei de a funcționa. Prin aceasta mașina a devenit un obiect de percepție cu ideea corespunzătoare. Asemenea ființe sînt și ființele naturii. Cel care crede că un lucru cuprinde în sine o finalitate numai fiindcă este construit după anumite legi, poate folosi această denumire tot atît de bine și pentru ființele naturii. Numai că această finalitate nu trebuie confundată cu aceea a acțiunii subiective a omului. Pentru a putea vorbi de finalitate este absolut necesar ca factorul cauzal ce acționează să fie o noțiune și anume aceea a efectului. Dar nicăieri nu putem descoperi în natură noțiuni care să aibă funcția de cauză; noțiunea ni se înfățișează întotdeauna numai ca o corelație ideală de la cauză la efect. Cauzele există în natură numai



sub formă de percepții.

Dualismul poate vorbi despre finalitățile universale și despre finalitățile naturii. Acolo unde percepția noastră identifică o legătură normativă de la cauză la efect, dualismul poate presupune că noi vedem numai oglindirea unei legături, în care ființa absolută a lumii și-a realizat finalitățile sale. Pentru monism, odată cu absoluta ființă universală, inaccesibilă experienței și care poate fi concepută numai ipotetic, cade și temeiul acceptării finalităților universale și naturale.

*Adaos la noua ediție (1918)*. Reflectînd imparțial asupra celor de mai sus, nu vom mai putea ajunge la concluzia că, neadmițînd finalitatea în acțiunile extraumane, autorul acestei expuneri ar adopta punctul de vedere al gînditorilor care abandonează această idee doar pentru a-și crea posibilitatea de a concepe tot ceea ce se găsește în afara acțiunii omenești - și apoi chiar și pe aceasta - *numai* ca fenomen natural. De această primejdie ne ocrotește și împrejurarea că în această carte procesul de gîndire este prezentat ca un proces spiritual pur. Dacă ideea finalității este respinsă aici și în ceea ce privește lumea *spirituală* ce se află în afara acțiunii omenești, aceasta se datorează faptului că în această lume spirituală ni se revelează un principiu *superior* finalității ce se realizează în omenire. Și dacă despre determinarea de finalitate a genului uman, concepută după modelul unei finalități omenești, s-a vorbit ca despre o idee greșită, am vrut să spunem că omul particular își pune în față finalități și că din aceste finalități se compune rezultatul activității totale a omenirii. Față de componentele sale - finalitățile omenești - acest rezultat este atunci o realitate *superioară*.

## REALITATEA LIBERTĂȚII

### XII. FANTEZIA MORALĂ

(DARWINISM ȘI MORALITATE)

*Spiritul liber* acționează după impulsurile sale, care sînt intuiții, pe care și le alege din totalitatea lumii ideilor sale, prin gîndire. Pentru *spiritul neliber*, cauza care îl determină să separe din lumea ideilor sale intuiția, care va servi apoi drept impuls al unei acțiuni, se află în lumea percepțiilor date, cu alte cuvinte în experiențele lui de pînă acum. Înainte de a lua o hotărîre, el își amintește de ceea ce a făcut altcineva, ori a recomandat a se face, într-o situație analogă, sau de ceea ce a poruncit Dumnezeu pentru acest caz etc. Aceste condiții preliminare nu sînt, pentru spiritul liber, unicele impulsuri spre acțiune. Într-un anumit sens, hotărîrea pe care o ia el este o hotărîre *primă*. Pe el nu-l interesează ce au făcut alții, sau ce s-a poruncit a se face în acest caz. Motivele care îl determină să aleagă din suma noțiunilor sale o anumită noțiune și să o transpună apoi în acțiune, sînt motive de natură pur ideală. Acțiunea sa, însă, va face parte din realitatea perceptibilă. Prin urmare, ceea ce săvîrșește va fi identic cu un conținut perceptibil cu totul precis. Noțiunea va trebui să se realizeze într-un fenomen particular și concret. Căci, drept noțiune, ea nu va putea conține acest caz particular. Ea se va putea raporta la cazul concret numai în felul în care, în general, o noțiune se raportează la o percepție, de exemplu, cum se raportează noțiunea leului la un leu oarecare. Factorul intermediar dintre noțiune și percepție este *reprezentarea*. Spiritului neliber, acest factor îi este dat dinainte. Motivele sînt prezente în conștiința sa dinainte, ca reprezentări. Dacă vrea să facă ceva, face așa cum a văzut sau cum i s-a spus că trebuie să facă într-un asemenea caz. De aceea, autoritatea acționează cel mai bine prin *exemple*, adică prin aceea că transmite conștiinței spiritului neliber acțiuni particulare bine determinate. Creștinul acționează mai puțin după învățătura Mîntuitorului, și mai mult după *modelul* Său. Regulile au mai puțină valoare pentru acțiunea pozitivă decît pentru interdicția unei acțiuni. Legile îmbracă o formă conceptuală de ordin general numai atunci cînd înseamnă o interdicție a unei acțiuni, și nu cînd ne îndeamnă să facem ceva. Legile despre ceea ce trebuie să facă trebuie să i se dea spiritului neliber sub o formă absolut concretă:

- Mătură strada din fața casei tale!
- Plătește impozitul în sumă de ..., la percepția X! etc.

Formă conceptuală au legile care interzic o acțiune:

- Să *nu* furi!
- Să *nu* comiți adulter!

Dar și aceste legi acționează asupra spiritului neliber tot printr-o aluzie la o reprezentare concretă, de exemplu, prin aluzia ce se face la o pedeapsă imediată, la chinurile conștiinței, la osînda veșnică etc.

Cînd impulsul la acțiune este prezent sub o formă conceptuală de ordin general (spre exemplu: Fă bine semenului tău! Să trăiești așa încît să-ți provoci cel mai mare bine!), omul trebuie să găsească mai întîi, în fiecare caz particular, reprezentarea concretă a noțiunii (raportarea noțiunii la un conținut al percepției). La spiritul *liber*, pe care nu-l determină la acțiune nici exemplul și nici teama de pedeapsă, această transpunere a noțiunii în reprezentare este necesară întotdeauna.

La început, omul produce reprezentări concrete din suma ideilor sale cu ajutorul fanteziei. Prin urmare, facultatea de care are nevoie spiritul liber pentru a-și realiza ideile, pentru a le traduce în faptă, *este fantezia morală*. Ea este izvorul acțiunilor pe care spiritul

liber le întreprinde. De aceea, din punct de vedere moral, propriu-zis productivi sînt numai oamenii cu fantezie morală. Simplii predicatori de morală, oamenii care enunță doar reguli morale, fără a le putea transforma în reprezentări concrete, sînt neproductivi din punct de vedere moral. Ei se aseamănă criticilor care, logic știu să explice cum trebuie făcută o operă de artă, dar ei înșiși nu sînt în stare nici de cel mai neînsemnat lucru.

Pentru a-și realiza reprezentările, fantezia morală trebuie să intervină într-un anumit domeniu al percepțiilor. Acțiunea omului nu creează percepții, ci transformă percepțiile deja existente, pentru a le da o nouă înfățișare. Pentru a putea transforma un anumit obiect de percepție, sau o sumă de asemenea obiecte, în conformitate cu o reprezentare morală, trebuie să fi conceput structura lăuntrică și legile ce stau la temelia percepțiilor, adică modul de acțiune de pînă atunci al lucrului pe care vrem să-l transformăm ori căruia intenționăm să-i dăm o nouă formă și întrebuințare. Trebuie să găsim apoi modul în care pot fi transformate aceste legități în unele noi. Această parte a activității morale se întemeiază pe cunoașterea lumii fenomenale cu care avem de-a face. Ea trebuie căutată, deci, într-o ramură a cunoașterii științifice. Prin urmare, alături de facultatea ideilor morale și de fantezia morală, acțiunea morală presupune puțința<sup>0</sup> de a transforma lumea percepțiilor, fără a încălca legile după care se înlănțuiesc lucrurile în natură. Această facultate este *tehnica morală*. Ea poate fi învățată așa cum se învață în general știința. De obicei, oamenilor le vine mai ușor a găsi noțiuni pentru lumea deja existentă, decît a determina și a produce din fantezie morală acțiunile viitoare. De aceea, este posibil ca oamenii lipsiți de fantezie morală să primească reprezentările morale de la alții și să le imprime, cu îndemînare, realității. Se poate întîmpla și invers - ca oamenii dotați cu fantezie morală să nu aibă îndemînare tehnică și să fie nevoiți a se folosi de alți oameni pentru a-și realiza reprezentările.

În măsura în care acțiunea morală implică cunoașterea obiectelor din câmpul nostru de acțiune, acțiunea noastră se bazează pe această cunoaștere. Ceea ce intră în considerare aici, sînt *legile naturii*, căci avem de-a face cu științele naturii, nu cu etica.

Fantezia morală și facultatea de a elabora idei morale pot deveni obiect al științei abia *după ce* au fost produse de individ. Dar atunci ele nu mai reglementează viața, ci deja au și reglementat-o. Ele trebuie considerate ca fiind cauze active, la fel ca celelalte (scopuri sînt numai pentru subiect). Noi ne ocupăm de ele ca de o *știință a naturii despre reprezentările morale*.

Alături de aceasta nu poate exista o etică, drept știință normativă.

Unii au încercat să păstreze caracterul normativ al legilor morale, cel puțin în măsura în care au conceput etica în sensul dieteticei, care deduce reguli de ordin general din condițiile de viață ale organismului, pentru ca, pe baza acestor reguli, să exercite apoi o deosebită influență asupra corpului (Paulsen, "Sistemul eticii"). Această comparație este falsă, fiindcă viața noastră morală nu se poate compara cu viața organismului. Funcțiile organismului există fără contribuția noastră; legile acestuia există în lume ca ceva dat, prin urmare, le putem căuta și, după ce le-am aflat, ne putem folosi de ele. Legile morale, însă, trebuie mai întîi *create* de noi. Noi nu ne putem folosi de ele înainte de a le fi creat. Greșeala se naște pentru faptul că legile morale, în ceea ce privește conținutul lor, nu sînt întotdeauna create din nou, în fiecare moment, ci se moștenesc. Cele preluate de la înaintași ne apar ca date, întocmai ca legile naturale ale organismului. Dar, generația de mai tîrziu nu are nici un drept de a le întrebuința ca reguli dietetice. Căci ele se referă la individ și nu la exemplarul unei specii, ca legile naturii. În ceea ce privește organismul meu, eu sînt un astfel de exemplar al speciei, și voi trăi

<sup>0</sup>Numai o gîndire superficială ar putea vedea în întrebuințarea cuvîntului "facultate" (capacitate) în acest loc și în celelalte locuri ale acestei scrieri o revenire la doctrina vechii psihologii despre facultățile sufletești. Făcînd legătura cu cele spuse în Capitolul V, vom găsi precis semnificația acestui cuvînt.

în conformitate cu natura, dacă, în fiecare caz aparte, voi recurge la legile naturale ale speciei, dar ca ființă morală sînt un individ și am legile mele cu totul proprii.<sup>0</sup>

Părerea prezentată aici pare a fi în contradicție cu acea teorie fundamentală a științelor naturii moderne, pe care o numim *teoria evoluționistă*. Dar aceasta este numai o *aparență*. Prin *evoluție* se înțelege nașterea *reală* a stărilor posterioare din stări anterioare, pe calea legilor naturii. În lumea organică, prin evoluție se înțelege faptul că formele organice de mai târziu (mai perfecte) sînt descendenții reali ai unor forme anterioare (imperfecte) și care s-au născut din cele dintîi pe o cale naturală. Propriu-zis, adepții acestei teorii ar trebui să-și reprezinte că a fost odată, pe Pămînt, o epocă în care o ființă ar fi putut urmări cu ochii treptata naștere a reptilelor din amnioții originari, dacă, pe acea vreme, ea ar fi putut asista la așa ceva ca observator și dacă ar fi fost dotată cu o viață corespunzător de lungă. Ei ar trebui să-și mai reprezinte, în același fel, că cineva ar fi putut observa nașterea sistemului solar din nebuloasa originară a lui Kant-Laplace, dacă s-ar fi putut menține, de-a lungul vremurilor, într-un loc corespunzător din eterul cosmic. Aici nu ne mai oprim asupra faptului că într-o astfel de reprezentare atît existența amnioților cît și aceea a nebuloasei originare a lui Kant-Laplace ar trebui să ni le imaginăm *altfel* de cum o fac gînditorii materialști. N-ar fi îngăduit, însă, nici unui teoretician evoluționist să afirme că din noțiunea amnioților se poate naște noțiunea reptilelor, cu toate particularitățile acestora, chiar dacă nu ar fi văzut niciodată o reptilă. Și tot atît de puțin i-ar fi îngăduit cuiva să derive sistemul solar din noțiunea nebuloasei originare a lui Kant-Laplace, dacă ne imaginăm această noțiune a nebuloasei originare ca fiind determinată direct numai de percepția nebuloasei originare. Cu alte cuvinte, teoreticienii evoluționismului trebuie să afirme, dacă vor să gîndească consecvent, că fazele posterioare de evoluție rezultă în mod real din fazele anterioare, că atunci cînd ne este dată noțiunea imperfectului și aceea a perfectului putem pricepe legătura dintre ele; în nici un caz, însă, n-ar trebui să admită că noțiunea pe care am dobîndit-o despre o stare anterioară ajunge pentru a dezvolta din ea noțiunea unei stări posterioare. De aici rezultă, pentru etician, că el poate pricepe legătura ce există între noțiunile morale posterioare și noțiunile morale anterioare; dar nu pricepe cum chiar numai o singură idee morală nouă poate fi scoasă din cele anterioare. Ca ființă morală, individul produce întregul său conținut. Acest conținut este pentru etician ceva dat, întocmai așa cum reptilele sînt ceva dat pentru naturalist. Reptilele au luat naștere din amnioții originari; dar naturalistul nu poate scoate din noțiunea amnioților originari pe aceea a reptilelor. Ideile morale de mai târziu se dezvoltă din ideile anterioare. Dar eticianul nu poate scoate din noțiunile morale ale unei epoci anterioare de cultură pe acelea ale unei epoci posterioare. Confuzia se naște prin faptul că, pentru naturalist, faptele sînt date, îi stau în față, iar el n-are decît să le examineze și să le cunoască; în cazul acțiunilor morale, însă, faptele trebuie mai întîi create de noi, și numai după aceea le putem cunoaște. În procesul de evoluție al ordinii morale din lume săvîrșim ceea ce săvîrșește natura pe o treaptă inferioară: transformăm o realitate perceptibilă. Prin urmare, norma etică nu poate fi *cunoscută*, la început, așa cum cunoaștem o lege naturală, căci ea trebuie mai întîi creată. Abia după ce există, poate deveni obiect al cunoașterii.

Dar nu putem oare să măsurăm cele noi cu cele vechi? Oare nu este constrîns fiecare om să compare cele produse pe calea fanteziei morale cu doctrina morală deja existentă? Pentru ceea ce trebuie să mi se reveleze ca produs moral, acest lucru este o absurditate tot atît de mare ca atunci cînd am vrea să comparăm o formă nouă a naturii cu una veche și am zice:

<sup>0</sup>Cînd Paulsen (la pag. 15 din sus-amintita carte) zice: "Diferitele predispoziții naturale și condiții ale vieții pretind, alături de o diferită dietă trupească, și o diferită dietă spirituală-morală", el se apropie mult de o cunoaștere justă, dar - cu toate acestea - nu atinge elementul decisiv al problemei. În măsura în care sînt individ, nu am nevoie de nici o dietă. Dietetica este arta de a pune în concordanță exemplarul particular cu legile generale naturale ale speciei. Dar ca individ nu sînt exemplar al speciei.

fiindcă reptilele nu se aseamănă cu amniotii, ele reprezintă o formă nejustificată (morbida).

Prin urmare, individualismul etic nu se găsește în contradicție cu o teorie evoluționistă just înțeleasă, ci este o consecință directă a acesteia. Arborele genealogic al lui Haeckel, de la animalul originar și până la om ca ființă organică, ar trebui să se continue, fără o întrerupere a legii sale naturale și fără vreo întrerupere în evoluția unitară, până la individ ca ființă, într-un anumit sens, morală. Nicăieri, însă, *ființa* unei specii anterioare nu poate fi derivată din *ființa* unei specii ulterioare. Dar, pe cât de adevărat este că ideile morale ale individului s-au născut, în mod evident, din acelea ale înaintașilor, tot atât de adevărat este și că individul rămâne steril din punct de vedere moral, dacă nu are el însuși idei morale.

Același individualism etic pe care l-am înfățișat pe temeiul concepțiilor anterioare s-ar putea deduce și din teoria evoluționistă. Concluzia ar fi aceeași; numai drumul pe care s-ar ajunge la această concluzie ar fi altul.

Nașterea unei idei etice, absolut noi, din fantezia morală înseamnă, pentru teoria evoluționistă, un lucru tot atât de puțin miraculos ca nașterea unei noi specii animale dintr-o altă specie. Numai că această teorie, ca o concepție monistă despre lume, trebuie să respingă, atât din viața morală cât și din natură, orice influență dedusă numai - metafizică - și care nu poate fi trăită pe plan ideal. Ea dă ascultare aceluiași principiu pe care îl urmează atunci când caută cauzele originare ale noilor forme organice și nu apelează la intervenția unei ființe extra-universale, care ar chema la existență fiecare specie, după o nouă idee creatoare, cu ajutorul unei puteri supranaturale. Așa după cum pentru explicarea vietăților monismul nu se poate folosi de idei creatoare supranaturale, el nu poate atribui ordinea morală a lumii unor cauze ce se găsesc în afara lumii ce poate fi trăită. Monismul nu poate considera esența unei voințe ca voință morală epuizată, prin faptul că această voință duce la o influență continuă supranaturală asupra vieții morale (cîrmuire divină universală exterioară), sau la o revelație deosebită temporală (darea celor zece porunci), sau la apariția lui Dumnezeu pe Pământ (Christos). Cele ce au loc prin toate acestea în oameni și prin oameni reprezintă o realitate morală abia atunci când ele sînt însușite de individ, prin trăire proprie. Procesele morale sînt, pentru monism, produse universale, ca tot ce există, și cauzele lor trebuie căutate în Univers; respectiv, pentru că omul este purtătorul moralității, ele trebuie căutate în om.

Individualismul etic este deci încoronarea sistemului pe care *Darwin* și *Haeckel* l-au elaborat în domeniul științelor naturii. El este un evoluționism spiritualizat, aplicat asupra vieții morale.

Cel care limitează dinainte, în mod arbitrar și strîmt, noțiunea *naturalului*, poate ușor să ajungă acolo încît să nu găsească în ea spațiu pentru acțiunea liberă a individului. Evoluționismul consecvent nu poate cădea într-un astfel de orizont strîmt. El nu poate admite că evoluția naturală se încheie la maimuță și să atribuie omului o origine "supranaturală". Căutînd strămoșii naturali ai omului, el trebuie să caute în natură și spiritul. Nu se poate opri nici la funcțiile organice ale omului și să le considere naturale numai pe acestea, ci trebuie să vadă și în viața morală și liberă o continuare spirituală a vieții organice.

Teoreticianul evoluționist, potrivit concepției sale fundamentale, poate doar afirma că o acțiune morală actuală izvorăște din alte genuri de fenomene universale; caracterizarea acestei acțiuni morale, cu alte cuvinte determinarea acesteia ca acțiune *liberă*, trebuie să o lase pe seama *observării nemijlocite* a acțiunii. El se mulțumește să afirme că oamenii au evoluat din înaintași care încă nu erau oameni. Modul cum sînt oamenii alcătuiți trebuie constatat prin observarea acestei alcătuirii. Rezultatele acestei observații nu pot ajunge în contradicție cu o istorie a evoluției văzută just. Numai afirmația că acestea sînt rezultate care exclud o ordine naturală a lumii n-ar putea fi adusă în concordanță cu sensul mai nou al științelor naturii.<sup>0</sup>

<sup>0</sup>Faptul că indicăm gîndurile (ideile etice) drept obiecte ale observației este deplin justificat. Căci, chiar dacă formațiunile gîndirii nu intră în decursul activității gînditoare în cîmpul de observație, ele pot

De o știință a naturii, ce se înțelege pe sine însăși, individualismul etic nu are de ce să se teamă: observația ne arată cum caracteristica formei desăvârșite a acțiunii omenești este *libertatea*. Libertatea trebuie atribuită voinței omenești în măsura în care această voință realizează intuiții pur ideale. Căci intuițiile nu sînt rezultatul unei necesități ce acționează asupra lor din afară, ci ele constituie o realitate ce există prin ea însăși. Dacă omul găsește că o acțiune a sa este o *copie* a unei astfel de intuiții ideale, o simte ca acțiune *liberă*. În această caracteristică a acțiunii rezidă libertatea.

Cum stau acum lucrurile, din acest punct de vedere, cu amintita (Capitolul I) deosebire dintre cele două fraze: "A fi liber înseamnă a putea face ceea ce vrei" și "Adevăratul sens al dogmei despre liberul arbitru este a putea sau a nu putea dori ceva după bunul plac"? Hamerling își întemeia concepția sa despre liberul arbitru tocmai pe această deosebire, considerînd-o pe cea dintîi justă, iar pe cea de a doua - o tautologie absurdă. El spune: "Eu pot face ceea ce vreau". Dar a zice "Eu pot voi ceea ce vreau" este pură tautologie. A face, cu alte cuvinte, a putea transpune în faptă ceea ce vreau, ceea ce mi-am propus ca idee a faptei mele, depinde de împrejurări exterioare și de îndemînarea mea tehnică. A fi liber înseamnă a putea determina din tine însuți reprezentările (motivele de acțiune) ce stau la temelia acțiunii tale, cu ajutorul fanteziei morale. Libertatea este imposibilă cînd reprezentările mele morale sînt determinate de ceva din afara mea (de un proces mecanic sau de un Dumnezeu presupus și extra-universal). Prin urmare, eu sînt liber numai atunci cînd produc eu însumi aceste reprezentări, și nu atunci cînd pot executa motive de acțiune pe care le-a pus în mine o altă ființă. O ființă liberă este aceea care poate voi ceea ce ea însăși consideră că este just. Cel care face altceva decît ceea ce vrea, trebuie călăuzit spre acest altceva prin motive ce nu se află în el. Un astfel de om acționează neliber. Prin urmare, a putea voi după bunul plac, ceea ce considerăm just sau nejust, înseamnă a putea fi, după plac, liber sau neliber. Natural, acest lucru este tot atît de absurd, cît de absurd este a vedea libertatea în facultatea de a putea face ceea ce trebuie să voim. Acest lucru îl afirmă însă Hamerling, cînd spune: "Este absolut adevărat că voința este determinată întotdeauna de motive de acțiune, dar este absurd a se spune că, din această cauză, omul ar fi neliber; căci nu putem dori și nici nu ne putem imagina, pe seama omului, o libertate mai mare decît aceea de a se realiza pe măsura puterilor și hotărîrilor sale". Cu toate acestea, omul poate dori o libertate mai mare, și abia aceasta este adevărata libertate: libertatea de a-și determina singur motivele voinței sale.

Să facem abstracție de săvîrșirea acțiunilor pe care le vrea; la acestea, de cele mai multe ori, omul se lasă determinat. Dar, a îngădui să i se prescrie ceea ce *trebuie* să facă, cu alte cuvinte a voi ceea ce altul, și nu el, consideră ca just, este un lucru pe care omul îl poate accepta numai în măsura în care el nu se simte *liber*.

Forțe din afara mea mă pot împiedica să fac ceea ce vreau. În acest caz, ele mă condamnă, pur și simplu, la inactivitate sau la nelibertate. Libertatea mea este prejudiciată abia atunci cînd ele îmi înrobesc spiritul, cînd îmi alungă din conștiință motivele mele de acțiune pentru a le înlocui cu ale lor. De aceea, biserica nu se îndreaptă numai împotriva *faptelor*, ci, mai ales, împotriva *gîndurilor necurate*, cu alte cuvinte, împotriva motivelor de acțiune. Ea mă face neliber cînd consideră că motivele de acțiune pe care ea nu le recunoaște sînt necurate. O biserică sau o altă comunitate devine un izvor de nelibertate, atunci cînd preoții sau învățătorii acestora se fac stăpînii conștiințelor omenești, cu alte cuvinte, cînd credincioșii *trebuie* să primească motivele acțiunilor de la ei (la spovedanie, de exemplu).

*Adaos la noua ediție (1918)*. În aceste expuneri asupra voinței omenești am arătat ce trăiri poate avea omul în legătură cu acțiunile sale, pentru ca prin aceste trăiri să ajungă la

deveni după aceea obiecte ale observației. Și pe această cale am dobîndit caracteristica acțiunii noastre.

conștiența: voința mea este liberă. Este deosebit de important ca dreptul de a considera voința liberă să-l dobîndim din trăirea: în voință se realizează o intuiție ideală. Aceasta *poate* fi numai un rezultat al observației, al unei observații care se îndreaptă spre o voință omenească ce se găsește angajată într-un curent de evoluție a cărei țintă este de a ajunge la o voință purtată de intuiții pur ideale. Această facultate a voinței poate fi dobîndită, fiindcă în intuiția ideală acționează numai ființa proprie și de sine stătătoare a acesteia. Dacă o astfel de intuiție este prezentă în conștiența omenească, ea nu s-a născut dintr-un fenomen al organismului (vezi Capitolul IX), ci prin aceea că activitatea organică s-a retras, pentru a face loc unei activități ideale. Cînd voința este copia unei intuiții, din această voință, activitatea organică s-a retras. Voința a devenit liberă. Această libertate a voinței poate fi trecută cu vederea numai de cel care nu este în stare să-și dea seama că libera voință constă din faptul că elementul intuitiv mai întîi paralizează, înlătură activitatea necesară a organismului omenească, și pune în locul ei activitatea spirituală a unei voințe străbătute de idei. Numai cel care nu este în stare să observe *această* bi-membrare a unei voințe libere poate crede că *orice* voință este neliberă. Cel care poate observa acest lucru, ajunge să-și dea seama că omul este neliber în măsura în care nu poate duce pînă la capăt procesul de înlăturare a activității organice; dar că această nelibertate tinde spre libertate și că această libertate nu este deloc un ideal abstract, ci o forță diriguitoare ce se află în însăși ființa omenească. Omul este liber în măsura în care poate realiza în voința sa dispoziția sufletească ce trăiește în el cînd este conștient de formarea intuițiilor pur ideale (spirituale).

## REALITATEA LIBERTĂȚII

### XIII. VALOAREA VIEȚII

#### (PESIMISM ȘI OPTIMISM)

Problema finalității sau a determinării vieții (compară cu Capitolul XI) se găsește într-o strânsă legătură cu problema valorii vieții. În această privință întâlnim două concepții opuse iar între ele - nesfârșite încercări de conciliere. Reprezentanții uneia dintre aceste două concepții susțin că lumea este atât de bună încât nici nu ne putem imagina una mai bună. A trăi și a acționa în această lume este un lucru bun, de neprețuit. Tot ceea ce întâlnim și se desfășoară în ea ni se înfățișează ca o colaborare armonioasă, utilă și demnă de toată admirația. Chiar ceea ce, în aparență, ne întâmpină ca rău și necaz poate fi considerat, dintr-un punct de vedere mai înalt, ca bine, căci răul reprezintă un contrast binefăcător al binelui. Pe acesta din urmă îl putem mult mai mult aprecia, ca atare, când iese în evidență alături de rău. De altminteri, răul nici nu este ceva într-adevăr real; el este numai un grad mai redus al binelui. Răul este absența binelui, nu ceva ce are o însemnătate în sine.

Susținătorii celeilalte păreri afirmă că viața este plină de chinuri și suferințe, neplăcerea precumpănește pretutindeni plăcerea, durerea precumpănește bucuria; existența este o povară, și neexistența ar fi de preferat întotdeauna existenței.

Ca reprezentanți principali ai primei concepții - ai optimismului - trebuie considerați *Shaftesbury* și *Leibniz*, iar ca reprezentanți de frunte ai celei de-a doua concepții - ai pesimismului - trebuie considerați *Schopenhauer* și *Eduard von Hartmann*.

*Leibniz* crede că lumea este foarte bună. Una mai bună este cu neputință. Căci Dumnezeu este bun și înțelept. Un Dumnezeu bun vrea să creeze cea mai bună lume. Un Dumnezeu înțelept știe care este lumea cea mai bună. El este în stare a deosebi această lume bună de toate celelalte lumi posibile mai rele. Numai un Dumnezeu rău sau neînțelept ar putea crea o lume mai rea decât cea mai bună dintre lumi.

Plecând de la acest punct de vedere, este ușor a arăta direcția pe care trebuie să o ia acțiunea omenească, pentru a-și aduce contribuția la cel mai mare bine al lumii. Omul n-are decât să afle voia lui Dumnezeu și să se comporte conform ei. Dacă află intențiile pe care Dumnezeu le are cu lumea și cu neamul omenesc, va fi în stare să se poarte și să facă binele just. El se va simți fericit să poată adăuga celorlalte lucruri bune binele făcut de el. Prin urmare, din punct de vedere optimist, viața merită să fie trăită. Ea trebuie să ne dea un impuls de a colabora în mod activ cu ea.

Altfel își reprezintă lucrurile *Schopenhauer*. El nu-și imaginează temelia lumilor ca o ființă preaînțeleaptă și preabună, ci ca o pornire, ca o voință oarbă. Caracteristica fundamentală a oricărei voințe este o năzuință veșnică, o neîncetată tînjire după satisfacții care, cu toate acestea, nu pot fi atinse niciodată. Căci, de îndată ce o țintă a fost atinsă, se naște o nouă necesitate etc. Satisfacția nu poate avea decât o durată foarte mică. Întreg restul vieții noastre constă dintr-o dorință neîmplinită, adică din nemulțumire, suferință. Dacă în cele din urmă dorința oarbă încetează, viața pierde orice conținut. Existența noastră se umple de o plictiseală fără margini. De aceea, este relativ mult mai bine a înăbuși dorințele și necesitățile din noi, a sugruma voința. Pesimismul schopenhauerian duce la inactivitate, ținta sa morală este *lenea universală*.

Cu totul altfel caută *Hartmann* să fundamenteze pesimismul și să-l pună în slujba eticii. Dînd ascultare unor tendințe preferate ale vremii noastre, Hartmann caută să-și întemeieze concepția despre viață pe *experiență*. Din *observarea* vieții, el vrea să stabilească



dacă în lume predomină plăcerea sau neplăcerea. Trece în revistă, cu rațiunea, tot ceea ce omul numește fericire și bine, pentru a arăta că, la o examinare mai precisă, așa-zisa satisfacție se dovedește a fi numai *iluzie*. Este o iluzie să credem că sănătatea, tinerețea, libertatea, existența îmbelșugată, iubirea (plăceri sexuale), mila, prietenia și viața familială, sentimentul onoarei, onoarea, faima, dominația, viața religioasă, preocuparea artistică și științifică, speranța în viața de dincolo, participarea la progresul cultural - sînt izvoare de fericire și satisfacție. O examinare lucidă constată că fiecare plăcere aduce în lume mult mai mult rău și suferință decît fericire. *Indispoziția de după chef este întotdeauna mai mare decît dispoziția chefului*. Neplăcerea predomină peste tot în lume. Nici un om, nici cel care e relativ cel mai fericit, întrebât fiind, n-ar vrea să parcurgă a doua oară această viață nenorocită. Dar fiindcă Hartmann nu tăgăduiește prezența în lume a unui principiu ideal (al înțelepciunii), ci dimpotrivă, îi atribuie aceeași justificare ca și pornirii (voinței) oarbe, el poate atribui ființei originare a acestui principiu crearea lumii numai făcînd ca durerea lumii să se reverse într-o înțeleaptă finalitate cosmică. Durerea ființei universale, însă, nu este decît însăși durerea lui Dumnezeu, căci viața lumii, în totalitatea ei, este identică cu viața lui Dumnezeu. O ființă preaînțeleaptă nu-și poate vedea țelul său decît în eliberarea de suferință și, deoarece întreaga existență nu este decît suferință, trebuie să-și vadă scopul în eliberarea de existență. Scopul creațiunii cosmice este de a transpune existența într-o non-existență cu mult mai bună. Procesul universal este o luptă continuă împotriva durerii lui Dumnezeu, care se te mîină, în cele din urmă, prin nimicirea întregii existențe. Prin urmare, viața morală a omului constă din participarea acestuia la nimicirea existenței. Dumnezeu a creat lumea pentru ca, prin ea, să se elibereze de durerea sa nemărginită. Această lume "trebuie considerată, așa zicînd, ca o erupție usturătoare pe trupul Absolutului", prin care forța lui inconștientă de tămăduire se eliberează de o boală lăuntrică. Ea mai poate fi considerată "și ca un emplastru dureros, pe care Unul Dumnezeu și-l aplică singur pentru ca, deocamdată, durerea interioară să se îndrepte în afară, iar apoi să o poată alunga cu totul". Oamenii sînt părți constitutive ale lumii. În ei suferă Dumnezeu. El i-a creat pentru a-și fărîmița nemărginita Sa durere. Durerea pe care o îndură fiecare om este numai o picătură din marea cea mare a durerii lui Dumnezeu (Hartmann, *Fenomenologia conștienței morale*).

Omul trebuie să se pătrundă de cunoașterea faptului că este o nebunie să fugi după satisfacții individuale (egoismul), și că singura misiune de care trebuie să se lase călăuzit este de a se dărui, într-o renunțare dezinteresată, procesului cosmic de mîntuire a lui Dumnezeu. Pesimismul lui Hartmann, în opoziție cu acela al lui Schopenhauer, ne duce la o activitate dezinteresată pentru o misiune sublimă.

Dar cum stau lucrurile în ceea ce privește fundamentarea pe experiență a acestei concepții?

Strădania după satisfacție înseamnă o depășire a conținutului vieții de către activitatea vitală. O ființă este flămîndă, cu alte cuvinte caută să se sature, atunci cînd funcțiile sale organice caută, în scopul continuității lor, o procurare a unui nou conținut de viață, sub forma unor alimente. Strădania după onoare rezidă în faptul că omul atribuie valoare faptelor sale personale abia atunci cînd recunoașterea acestora vine din afară. Strădania după cunoaștere se naște cînd omul constată că lumii - pe care o vede, o aude etc. - îi lipsește ceva, atît timp cît nu o înțelege. Împlinirea strădaniei produce în individul care o nutrește plăcere; nesatisfacerea ei produce neplăcere. Aici este important a observa că plăcerea sau neplăcerea depind abia de împlinirea sau neîmplinirea strădaniilor mele. Strădania, ea însăși, nu poate fi considerată, în nici un caz, neplăcere. Prin urmare, dacă constat că în momentul împlinirii unei strădanii locul ei este ocupat numaidecît de o strădanie nouă, nu-mi este îngăduit a spune că plăcerea a dat naștere neplăcerii, fiindcă gustarea unei plăceri produce întotdeauna în mine dorința ca acea plăcere să se repete, sau produce dorința după o plăcere nouă. Abia cînd această poftă se lovește de imposibilitatea de a fi împlinită, pot vorbi de neplăcere. Chiar atunci cînd o plăcere

produce în mine cerința după o plăcere mai mare sau mai rafinată, voi putea vorbi despre o neplăcere produsă de prima plăcere, abia din momentul în care constat că îmi lipsește posibilitatea de a trăi o plăcere mai mare sau mai rafinată. Plăcerea poate fi considerată izvor al durerii, numai când neplăcerea apare ca o consecință firească a plăcerii, de pildă, în cazul plăcerilor sexuale ale femeii, care sînt urmate de durerile nașterii și de osteneala creșterii copiilor. Dacă strădania ca atare ar trezi în om neplăcere, fiecare înlăturare a dorințelor ar trebui să fie însoțită de plăcere. Dar lucrurile se prezintă tocmai invers. Absența strădaniilor din conținutul vieții noastre are drept consecință plictiseala, care este legată de neplăcere. Dar fiindcă, în mod natural, strădania poate dura mult pînă să-și găsească împlinire, și, deocamdată, omul se declară mulțumit de speranța împlinirii acestei strădanii, trebuie să recunoaștem că neplăcerea nu are nimic de a face cu strădania ca atare, ci că ea depinde numai de neîmplinirea acesteia. Prin urmare, în nici un caz Schopenhauer nu are dreptate când consideră pofta sau strădania (voința) în sine ca izvor al durerii.

De fapt, lucrurile stau tocmai invers. Strădania (pofa) în sine produce bucurie. Cine nu cunoaște plăcerea pe care ne-o procură speranța atingerii unui țel îndepărtat, dar pe care îl dorim cu tărie? Această bucurie este însoțitoarea muncii, de al cărei rod vom avea parte abia în viitor. Ea este cu totul independentă de atingerea scopului. După ce scopul a fost atins, la bucuria strădaniei se adaugă, ca ceva nou, bucuria împlinirii. Dar cineva ar putea spune că la neplăcerea cauzată de neatingerea scopului se mai adaugă și neplăcerea speranțelor neîmplinite, a dezamăgirii, și că, în cele din urmă, neplăcerea provocată de neîmplinirea scopului este mai mare decît plăcerea pe care am avea-o de pe urma eventualei împliniri a acestui scop. Acestuia trebuie să-i răspundem că se poate întîmpla și invers: privind retrospectiv asupra plăcerii din perioada dorințelor încă neîmplinite, din perioada speranțelor, neplăcerea pricinuită de neîmplinire se va potoli. Cel care, constatînd o neizbîndă, zice "Am făcut tot ce mi-a fost cu putință!", oferă tocmai prin ceea ce spune o dovadă pentru această afirmație. Sentimentul aducător de liniște și fericire, de a fi făcut tot ce ți-a fost cu putință, după cea mai bună pricepere a ta, îl trec cu vederea toți cei care afirmă că fiecare dorință neîmplinită înseamnă nu numai o zădărniciere a bucuriei ce ți-o procură împlinirea, ci și nimicirea plăcerii ce se leagă de dorință.

Împlinirea unei dorințe trezește plăcere iar neîmplinirea unei asemenea dorințe trezește neplăcere. Cu toate acestea, nu ne este îngăduit a conchide că plăcerea înseamnă împlinirea unei dorințe și neplăcerea neîmplinirea ei. Atît plăcerea cît și neplăcerea se pot ivi într-o ființă și fără a fi consecința unei dorințe. Boala este o neplăcere căreia nu-i premerge nici o dorință. Cel care ar vrea să afirme că boala ar fi o dorință nesatisfăcută după sănătate, ar comite greșeala că ar considera dorința firească și de care nu este conștient - de a nu se îmbolnăvi - drept o dorință pozitivă. Când cineva moștenește o avere de la o rudă bogată, despre a cărei existență nu știa nimic, el se bucură, fără ca acestei bucurii să-i fi premers o dorință.

Prin urmare, cel care vrea să cerceteze contul plăcerii și al neplăcerii pentru a afla de care parte apare excedentul, trebuie să înscrie pe o parte a contului: plăcerea legată de dorință, plăcerea ce provine din împlinirea dorinței și plăcerea ce ni se împărtășește fără a o fi dorit; pe cealaltă parte a contului va trebui să înscriem: neplăcerea produsă de plictiseală, cea produsă de strădania neîmplinită și, în sfîrșit, neplăcerea ce o avem fără dorința noastră. De ultima categorie ține și neplăcerea pe care ne-o pricinuieste o muncă impusă și pe care nu noi amales-o.

Acum se naște întrebarea: care este mijlocul just de a face *bilanțul* acestui *debit* și *credit*? Eduard von Hartmann este de părere că acest mijloc ni-l oferă rațiunea critică. El spune (Filosofia Inconștientului, vol. II): "Durerea și plăcerea există numai în măsura în care sînt *simțite*." De aici rezultă că pentru plăcere nu există alt criteriu decît cel subiectiv al sentimentului. Trebuie să *simt* dacă suma sentimentelor mele de neplăcere, comparată cu aceea a sentimentelor mele de plăcere, înseamnă un excedent de bucurie sau de durere. Fără a

ține seama de această concluzie, Hartmann afirmă: "Dacă... valoarea vieții unei ființe poate fi evaluată numai după propriile sale criterii subiective, nu vrem să spunem că fiecare ființă face suma algebrică *justă* a afecțiunilor vieții sale, sau, cu alte cuvinte, că *judicata sa globală* asupra propriei sale vieți ar fi o judecată justă în ceea ce privește trăirile sale subiective." Prin aceasta, *judicata rațională* asupra sentimentului este din nou ridicată la rangul de apreciator de valori.<sup>0</sup>

Sentimentul nu calculează, iar pentru adevărata prețuire a vieții are importanță trăirea reală, nu rezultatul unei socoteli născocite.

Cel care se alătură, în întregime sau în parte, concepțiilor unor gânditori ca Eduard von Hartmann, își închipuie că, pentru a ajunge la o justă apreciere a vieții, trebuie să înlăture din calea sa factorii care falsifică *judicata* noastră despre bilanțul plăcerii și al neplăcerii. El caută să ajungă la acest lucru în două feluri. În primul rînd, făcînd dovada că dorințele noastre (pornirile, voința) tulbură *judicata* trează, chemată să aprecieze valoarea sentimentelor. Astfel, spre exemplu, cînd ar trebui să spunem că plăcerea sexuală este un izvor al răului, ne induce în eroare împrejurarea că puterea instinctului sexual din noi este atît de mare încît face să ne năluca o plăcere ce nu există în măsura în care ne-o închipuim. Noi vrem să gustăm plăcerea și de aceea nu recunoaștem că această plăcere este un izvor de suferință. În al doilea rînd, supunînd sentimentele unei critici, căutînd a face dovada că obiectele de care se leagă sentimentele nu sînt, în fața cunoașterii raționale, decît iluzii, și că *aceste obiecte vor dispărea de îndată ce inteligența noastră, mereu crescîndă, își dă seama de natura lor iluzorie*.

El își poate reprezenta lucrurile în felul următor. Dacă un ambițios vrea să știe care dintre cele două elemente - plăcerea și neplăcerea - au predominat în viața lui de pînă atunci, trebuie să se elibereze, în examinarea sa, de două izvoare de greșală. Fiind ambițios, această trăsătură fundamentală a caracterului său îl va face să vadă bucuria ce i-o oferă aprecierea muncii sale, printr-o lentilă măritoare, iar supărările provenite din depreciere - printr-o lentilă micșorătoare. În momentul în care s-a produs deprecierea, el a simțit supărare, tocmai fiindcă este ambițios. În amintire, supărarea apare mai îndulcită, pînă cînd bucuria ce i-o procură succesul, pentru care este atît de sensibil, se imprimă cu atît mai adînc. Faptul că lucrurile stau așa este o adevărată binefacere pentru ambițios. Amăgirea micșorează sentimentul său de neplăcere din momentul auto-observării. Și cu toate acestea, *judicata* sa este falsă. Căci el a trebuit să îndure, în toată asprimea lor, suferințele peste care i se așterne acum un voal, iar în contabilitatea vieții sale înregistrează o poziție falsă. Pentru a ajunge la o judecată justă, ambițiosul ar trebui să se debaraseze de ambiția sa, pentru timpul în care se observă. El ar trebui să-și observe viața de pînă atunci, fără ca privirea sa spirituală să fie deformată de ochelari. Altfel, el se aseamănă comerciantului care, la încheierea socotelilor, trece pe partea veniturilor și zelul său comercial.

Dar adeptul acestor concepții poate merge și mai departe. El poate spune: ambițiosul va ajunge să-și dea seama că laudele după care aleargă sînt un lucru fără valoare. Va ajunge singur, sau cu ajutorul altora, să înțeleagă că un om cuminte nu dă nici o importanță laudelor ce i se aduc de către oameni, căci "în toate lucrurile care nu sînt probleme vitale ale evoluției, sau care n-au fost încă rezolvate integral de știință" se poate jura întotdeauna, că "nu majoritatea, ci minoritatea are dreptate". "După o astfel de judecată se iau toți cei ce fac din ambiție o stea conducătoare a vieții lor." (Filosofia inconștientului, vol. II.) Cînd își spune toate acestea, ambițiosul trebuie să considere ca iluzie tot ceea ce ambiția sa i-a înfățișat ca realitate, prin urmare și sentimentele ce se leagă de iluzia corespunzătoare ambiției sale. Pentru acest motiv, am putea spune: din contul care ține socoteala valorilor vieții trebuie să ștergem sentimentele de plăcere ce rezultă din iluzii. Ceea ce rămîne apoi ar reprezenta suma

<sup>0</sup>Cel care vrea să *calculeze* dacă suma totală a plăcerii depășește pe aceea a neplăcerii, sau invers, nu își dă seama că face socoteala pe care nimeni nu o trăiește.

plăcerilor neiluzorii ale vieții și aceasta ar fi, față de suma neplăcerilor, o parte atât de mică încât viața nu ne-ar mai oferi nici o bucurie, iar non-existența ar fi de preferat existenței.

Dar, deși este absolut evident că iluzia provocată prin amestecul ambiției în întocmirea bilanțului plăcerilor duce la un rezultat fals, cele spuse despre cunoașterea caracterului iluzoriu al obiectelor de plăcere trebuie, cu toate acestea, combătute. O eliminare din bilanțul plăcerilor vieții a tuturor sentimentelor de plăcere ce se leagă de iluzii, reale ori pretinse, ar falsifica de-a dreptul acest bilanț. Căci ambițiosul a avut în mod real bucuria ce i-au provocat-o laudele mulțimii, absolut indiferent dacă, mai târziu, el singur, sau un altul, ajunge a recunoaște caracterul iluzoriu al acestor laude. Prin aceasta, senzația de plăcere pe care omul a încercat-o nu se micșorează cu nimic. Scoaterea acestor sentimente "iluzorii" din bilanțul vieții nu rectifică judecata noastră despre sentimente, ci suprimă din viață sentimentele pe care, în mod real, le-am avut.

Și de ce trebuie excluse aceste sentimente? Cel care le are, aceluia ele îi procură plăcere; cel care le învinge va avea parte, datorită acestei învingeri (nu datorită unui sentiment de înfumurare: cine e ca mine!, ci datorită izvoarelor obiective de plăcere ce se află în învingere) de o plăcere, firește, mai spirituală, dar, de aceea, nu mai puțin valoroasă. Când se radiază sentimente din bilanțul plăcerilor, pe motiv că aceste sentimente se leagă de obiecte ce se dovedesc a fi iluzii, valoarea vieții nu mai depinde de cantitatea plăcerii, ci de calitatea ei, iar aceasta - de valoarea lucrurilor care prilejuiesc plăcerea. Dar, dacă vreau să determin valoarea vieții numai după cantitatea plăcerii sau a neplăcerii pe care aceasta mi-o produce, nu-mi este îngăduit să recurg la alți factori, la factori presupuși, și doar cu ajutorul lor să determin apoi valoarea plăcerii sau a neplăcerii. Când spun: vreau să compar cantitatea de plăcere cu cantitatea de neplăcere și să văd care este mai mare, - trebuie să țin seama și de cuantumul real al plăcerii și al neplăcerii, făcând cu totul abstracție de faptul dacă la temelia lor stă sau nu o iluzie. Cel care atribuie unei plăceri ce se întemeiază pe iluzie o valoare mai redusă decât aceea pe care o atribuie unei plăceri a cărei existență rațiunea o găsește justificată, acela face dependentă valoarea vieții și de alți factori decât acela pe care îl numim plăcere.

Cel care atribuie plăcerii o valoare mai mică, fiindcă se leagă de un obiect trecător, se aseamănă fabricantului de jucării, care înscrie în registrele fabricii sale numai un sfert din totalul profitului pentru motivul că, în fabrica lui, se produc obiecte ce servesc copiilor la tîndăleală.

Cînd este vorba să comparăm o cantitate de plăcere cu o cantitate de neplăcere, trebuie să facem totală abstracție de caracterul iluzoriu al obiectului anumitor plăceri.

Calea recomandată de Hartmann - examinarea rațională a cantității de plăcere și neplăcere ce ne-o oferă viața - ne-a dus, pînă acum, atât de departe, încît știm cum trebuie făcut calculul, știm ce trebuie să introducem pe o parte a contului și ce trebuie să introducem pe cealaltă parte. Dar cum trebuie încheiate acum aceste calcule? Este rațiunea în stare să facă și bilanțul?

Comerciantul a făcut o greșală de calcul în contabilitatea sa, atunci cînd venitul *calculat* nu se acoperă cu totalitatea bunurilor consumate de întreprindere plus totalitatea bunurilor ce au mai rămas de consumat. Fără îndoială că și filosoful a făcut o greșală în judecata sa, atunci cînd nu poate dovedi că surplusul de plăcere, sau de neplăcere, născocit, există de fapt și în suflet.

Deocamdată nu vreau să controlez calculul ce și-l fac pesimiștii care se sprijină pe examinarea rațională a lumii; dar cel care este pus în situația de a hotărî dacă această afacere - viața - merită sau nu a fi continuată, trebuie să afle mai întîi unde se ascunde surplusul de neplăcere calculat de acești filosofi.

Aici am atins punctul în care rațiunea *nu* este în stare să determine, ea singură, surplusul de plăcere sau neplăcere, ci în care rațiunea trebuie să ne arate acest surplus în viață,

ca percepție. Noțiunea, ea singură, nu oferă omului realitatea. Omul poate atinge realitatea numai prin întrepătrunderea dintre noțiune și percepție (și sentimentul este percepție), întrepătrundere mijlocită de gândire (compară cu Capitolul V). Comerciantul, de asemenea, va renunța la comerțul său numai după ce pierderile ce rezultă din scripte sînt confirmate și de realitate. Dacă realitatea nu confirmă scriptele, contabilul este invitat să-și revizuiască calculele. Exact în același fel va proceda și omul în viață. Cînd filosoful vrea să-i facă acestuia dovada că neplăcerea este cu mult mai mare decît plăcerea, iar el simte contrarul, îi va răspunde: tu te-ai înșelat în calculul tău, fă-l încă o dată. Dar dacă, la un moment dat, o întreprindere comercială are pierderi atît de mari încît nici un credit n-ar ajunge pentru a satisface pe creditori, falimentul are loc chiar și atunci cînd comerciantul evită să dobîndească o claritate, prin ținerea de registre, despre situația afacerilor sale. Tot așa, atunci cînd, într-o anumită epocă a vieții unui om, cantitatea neplăcerilor sale ar fi atît de mare încît nici o speranță (credit) într-o plăcere viitoare nu-l mai poate ajuta să treacă peste durere, falimentul vieții este iminent.

Dar, cu toate acestea, numărul sinucigașilor este relativ neînsemnat față de mulțimea celor care continuă curajoși să trăiască. Numărul celor care renunță la viață din cauza neplăcerii este foarte redus. Ce rezultă de aici? De aici rezultă: sau nu avem dreptul de a spune că suma neplăcerii este mai mare decît aceea a plăcerii, sau că a continua sau a nu continua viața este un lucru ce nu depinde de cantitatea plăcerii sau a neplăcerii.

Pe o cale cu totul particulară, pesimismul lui Eduard v. Hartmann ajunge să declare că viața este fără valoare, fiindcă în ea predomină durerea și, cu toate acestea, el ajunge să susțină că este necesar a o parcurge. Această necesitate se datorează faptului că amintita finalitate a lumii poate fi atinsă numai printr-o muncă neîncetată, pe care omul o depune cu toată abnegația. Dar, cîtă vreme oamenii se mai lasă conduși de dorințele lor egoiste, sînt incapabili de o astfel de muncă dezinteresată. Ei se dedică adevăratei lor misiuni abia după ce s-au convins, prin experiență și rațiune, că plăcerile după care tînjește egoismul nu pot fi atinse. În acest mod, pesimismul vrea să fie un izvor de abnegație. O educație bazată pe pesimism speră să nimicească egoismul prin aceea că-i arată deșertăciunea.

Prin urmare, conform acestei concepții, strădania după plăcere își are rădăcinile în natura omului. Omul renunță la această strădanie și se îndreaptă spre țeluri superioare, numai cînd își dă seama de imposibilitatea împlinirii dorințelor.

Despre această concepție morală - care speră că, prin recunoașterea pesimismului, omul va ajunge să se dăruiește unor țeluri neegoiste - nu se poate spune că ar învinge egoismul, în adevăratul sens al cuvîntului. După ea, idealurile morale vor fi îndeajuns de puternice pentru a pune stăpînire pe voință abia după ce omul și-a dat seama că strădania egoistă după plăcere nu duce la nici o mulțumire. Omul, al cărui egoism rîvnește după strugurii plăcerii, îi găsește acri fiindcă nu poate ajunge la ei; el renunță la ei și se dăruiește unei vieți dezinteresate! Idealurile morale nu sînt, după părerea pesimiștilor, îndeajuns de puternice, pentru a învinge egoismul. Ele pun stăpînire, însă, pe tărîmul ce li s-a eliberat prin faptul că au recunoscut zădărniciia egoismului.

Cînd, potrivit predispozițiilor lor naturale, oamenii se zbat după plăcere, dar nu pot ajunge la ea, singurul lucru cuminte ar fi nimicirea existenței și mîntuirea prin non-existență. Iar dacă sîntem de părerea că purtătorul propriu-zis al durerii universale este Dumnezeu, oamenii ar trebui să-și aleagă drept misiune mîntuirea lui Dumnezeu. Sinuciderea individului nu promovează atingerea acestui țel, ci, dimpotrivă, o întîrzie. Căci, în mod logic, Dumnezeu a creat pe oameni numai ca, prin acțiunile lor, aceștia să înfăptuiască mîntuirea Sa. Altfel, Creațiunea ar fi lipsită de orice finalitate. O astfel de concepție se gîndește și la finalități extraumane. La marea opera de mîntuire, fiecare om trebuie să contribuie cu o muncă bine determinată. Dacă omul se sustrage de la această muncă, prin sinucidere, munca ce i-a fost rînduită lui trebuie îndeplinită de altul. Acesta trebuie să suporte, în locul lui, chinurile

existenței. Și fiindcă Dumnezeu sălășluiește în fiecare ființă ca adevăratul purtător de durere, sinucigașul nu a micșorat cu nimic cantitatea durerii lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, Dumnezeu este pus în fața unei noi greutăți - aceea de a găsi un înlocuitor sinucigașului.

Toate acestea presupun că plăcerea ar fi un etalon al valorii vieții. Viața se manifestă printr-o sumă de porniri (necesități). Dacă valoarea vieții ar depinde de plăcerea sau neplăcerea pe care ea ne-o aduce, pornirile care aduc purtătorului lor un surplus de neplăcere trebuie atunci considerate ca fiind fără valoare. Să examinăm odată pornirea și plăcerea, și să vedem dacă cea dintâi poate fi măsurată cu cea de a doua. Pentru a nu trezi bănuiala că am fi de părerea că viața ar începe abia din sfera "aristocrației spirituale", să începem cu o necesitate "pur animalică" - cu foamea.

Foamea se naște atunci când organele noastre nu mai pot funcționa potrivit naturii lor fără a li se da în continuare substanțe alimentare. Năzuința flămîndului este, înainte de toate, de a se sătura. Dacă organismul primește o cantitate de hrană atît de mare încît foamea încetează, năzuințele instinctului de hrănire au fost atinse. Plăcerea ce se leagă de saturare constă, în primul rînd, din înlăturarea durerii pe care o cauzează foamea. Simplei necesități de a ne hrăni i se adaugă o altă necesitate. Prin hrănire omul nu vrea să-și restabilească doar funcțiile sale organice, sau să lupte împotriva durerii provocată de foame, ci vrea ca actul hrănirii să fie însoțit de plăcute senzații gustative. Ba mai mult, cînd unui om îi este foame și nu-l mai desparte de o masă delicioasă decît jumătate de ceas, poate chiar refuza să-și strice, cu o mîncare inferioară servită imediat, plăcerea pe care i-o dă o mîncare mai bună. El are nevoie de foame pentru ca masa să-i procure plăcere deplină. Prin aceasta, foamea devine pentru om și un prilej de plăcere. Dacă am putea astîmpăra toată foamea din lume, atunci ar rezulta totalul cantității de plăcere, care trebuie atribuită prezenței în lume a necesităților de hrănire. Ar mai fi de adăugat la aceasta și plăcerea particulară spre care tind gurmanzii printr-o cultivare excesivă a nervilor gustativi.

Această cantitate de plăcere ar avea cea mai mare valoare dacă necesitățile ce stau în legătură cu plăcerea despre care este vorba ar fi satisfăcute în întregime, și dacă alături de plăcere nu ar trebui să îndurăm, în același timp, și o anumită cantitate de neplăcere.

Științele moderne ale naturii sînt de părere că natura produce mai multă viață decît poate întreține, cu alte cuvinte, ea produce și mai multă foame decît este în stare a satisface. Prisosul de viață pe care îl produce trebuie să dispară în durerile luptei pentru existență. Să admitem că în fiecare moment al evoluției necesitățile vieții ar fi mai mari decît mijloacele de satisfacere, și, prin aceasta, plăcerea vieții ar fi diminuată. Plăcerea vieții, existentă în mod real, nu este însă cîtuși de puțin micșorată. Acolo unde are loc satisfacerea unei pofte, cantitatea corespunzătoare de plăcere este prezentă, chiar dacă în însăși ființa respectivă, sau într-o altă ființă din anturajul ei, există un suficient număr de porniri nesatisfăcute. Dar ceea ce se micșorează prin aceasta este *valoarea* plăcerilor vieții. Dacă necesitățile unei ființe sînt satisfăcute numai în parte, ființa respectivă are o plăcere ce corespunde numărului de necesități satisfăcute. Această plăcere are o valoare cu atît mai redusă, cu cît ea este mai mică în raport cu totalitatea exigențelor vieții din domeniul poftelor despre care vorbim. Această valoare ne-o putem reprezenta printr-o fracție al cărei numărător este plăcerea într-adevăr existentă și al cărei numitor este suma necesităților. Cînd numărătorul și numitorul sînt egali, fracția are valoarea 1, cu alte cuvinte cînd sînt satisfăcute toate necesitățile. Valoarea fracției va fi mai mare decît 1 cînd bucuria prezentă într-o ființă este mai mare decît aceea pe care o comportă dorințele, poftele sale, și ea este mai mică decît 1, cînd cantitatea plăcerii este depășită de suma dorințelor, a poftelor. Dar, cîtă vreme numărătorul are chiar și cea mai neînsemnată valoare, fracția nu se poate reduce la zero. Dacă un om și-ar face, înainte de moarte, bilanțul vieții, și-ar raporta cantitatea de plăcere ce i-a procurat-o satisfacerea unui anumit instinct, de exemplu acela al foamei, la toate cerințele pe care le comportă acest instinct în viață, s-ar putea întîmpla ca bucuria încercată să aibă o valoare redusă; fără valoare,

însă, ea nu este niciodată. La aceeași cantitate de plăcere, odată cu înmulțirea necesităților unei ființe, se micșorează valoarea plăcerilor vieții. Același lucru se poate spune despre întreaga viață din natură. Cu cât numărul ființelor din natură este mai mare decât acela al ființelor care își pot satisface pe deplin pornirile, cu atât valoarea medie a plăcerilor vieții este mai mică. Atunci când nu putem spera să obținem întreaga contravaloare a polițelor emise asupra instinctelor și plătibile în plăcerile vieții, le scontăm sub valoarea lor nominală. Dacă timp de trei zile am ce mânca, și în următoarele trei zile trebuie să flămînzesc, plăcerea din primele trei zile nu devine prin aceasta mai mică. Dar, această plăcere trebuie să mi-o reprezint apoi împărțită pe șase zile, și prin aceasta valoarea sa se micșorează, pentru instinctul meu de hrănire, la jumătate. La fel stau lucrurile cu mărirea plăcerii în raport cu *gradul* necesității mele. Când simt nevoia a două bucăți de pâine cu unt, și nu pot primi decât una, plăcerea avută de la o bucată are numai jumătate din valoarea pe care aș avea-o dacă după consumare m-aș fi săturat. Acesta este felul în care se determină în viață *valoarea* unei plăceri. Ea se măsoară după necesitățile vieții. Dorințele noastre sînt *unitatea de măsură*, iar ceea ce avem de măsurat este plăcerea. Plăcerea săturării capătă valoare numai prin faptul că există foame, și mărirea acestei valori depinde de mărirea foamei.

Cerințele neîmplinite ale vieții noastre își aruncă umbrele și asupra dorințelor satisfăcute și micșorează *valoarea* ceasurilor de plăcere. Putem vorbi însă și despre *valoarea actuală* a unui sentiment de plăcere. Această valoare este cu atât mai redusă, cu cât plăcerea este mai mică în raport cu durata și intensitatea dorințelor noastre.

O cantitate de plăcere are pentru noi valoare deplină numai dacă durata și gradul ei de intensitate se găsesc în concordanță cu dorința noastră. O cantitate de plăcere, mai mică decât dorința noastră, diminuează valoarea plăcerii; una mai mare produce un surplus nedorit, care va fi simțit ca plăcere numai dacă reușim ca, în timp ce gustăm plăcerea, să intensificăm dorința. Dacă nu sîntem în stare să intensificăm dorința în măsura în care crește plăcerea, aceasta din urmă se transformă în neplăcere. Obiectul care altfel ne-ar fi satisfăcut, ne năpădește fără să vrea, și noi suferim sub povara lui. Aceasta este o dovadă că plăcerea are valoare pentru noi numai dacă putem stabili și menține o proporție între ea și dorința noastră. Prisosul de sentimente plăcute se transformă în durere. Acest lucru îl putem observa mai ales la oamenii a căror dorință după o plăcere oarecare este foarte redusă. În oamenii care au un slab instinct de hrănire, mîncarea trezește ușor un sentiment de scîrbă. Rezultă și de aici că dorința este măsurătorul de valoare al plăcerii.

Pesimiștii ar putea spune: instinctul de hrănire nesatisfăcut nu aduce, în lume, numai neplăcerea ce rezultă din faptul ca omul a fost privat de o bucurie, ci și o durere pozitivă, chinuri și suferințe. Ei se pot referi aici la mizeria de nespus a oamenilor încercați de grija traiului zilnic, la suma neplăcerii pe care acești oameni o au direct de pe urma faptului că le lipsesc mijloacele de trăi. Iar dacă vor să-și extindă afirmația și asupra naturii extraumane, se pot referi la chinurile animalelor care flămînzesc în anumite anotimpuri, din lipsă de hrană. Pesimiștii afirmă că acest rău întrece cu mult cantitatea de plăcere ce rezultă de pe urma satisfacerii necesităților de hrănire.

Nu ne putem îndoi că am putea compara *plăcerea* cu *neplăcerea* și că am putea determina prisosul uneia față de cealaltă, așa cum facem cu *cîștigul* și cu *pierderea*. Dar dacă pesimismul crede că prisosul este de partea neplăcerii și își închipuie că, din aceasta, poate trage concluzii asupra nonvalorii vieții, el comite o greșeală, fiindcă face un calcul care în viața reală nu se face niciodată.

Dorința noastră se îndreaptă, în fiecare caz aparte, către un anumit obiect. Valoarea plăcerii pe care ne-o oferă satisfacerea va fi, așa după cum am văzut, cu atât mai mare, cu cât va fi mai mare cantitatea de plăcere în raport cu mărirea dorinței noastre.<sup>0</sup> Dar tot de

<sup>0</sup>Aici facem abstracție de cazul în care, prin intensificarea excesivă a plăcerii, aceasta se transformă în

mărimea dorinței noastre depinde și cantitatea neplăcerii pe care trebuie să o îndurăm pentru a ajunge la plăcere. Noi nu comparăm cantitatea de neplăcere cu aceea a plăcerii, ci cu mărimea dorinței noastre. Cel care se bucură mult de mâncare va trece cu mai multă ușurință - datorită plăcerii dintr-un viitor mai bun - peste o perioadă de foame, decât un altul, căruia îi lipsește bucuria ce o oferă satisfacerea instinctului de hrănire. Femeia care vrea să aibă un copil nu compară plăcerea ce rezultă din aceasta cu cantitatea de neplăcere ce rezultă din sarcină, din lăuzie, din îngrijirea copilului etc., ci cu dorința sa de a avea un copil.

Niciodată nu aspirăm la o plăcere abstractă, de o anumită mărime, ci la o satisfacere concretă, cu totul precisă. Când vrem să avem o plăcere care trebuie satisfăcută cu un anumit lucru sau cu un anumit sentiment, nu putem fi satisfăcuți cu un alt lucru sau cu un alt sentiment, care ne procură o plăcere de aceeași mărime. Unui om care vrea să mănânce, nu-i putem înlocui plăcerea ce i-o procură mâncarea cu o plăcere de aceeași mărime, dar care este produsă de o plimbare. Dacă dorința noastră ar năzui, într-un mod absolut general, să ajungă la o anumită cantitate de plăcere, această dorință ar trebui să amuțească de îndată ce plăcerea n-ar putea fi atinsă fără o cantitate de neplăcere care să depășească, în ceea ce privește mărimea, pe aceea a plăcerii. Dar fiindcă omul tinde să-și satisfacă dorințele pe o anumită cale, această satisfacere este însoțită de plăcere, chiar și atunci când plăcerea este obținută cu prețul unei neplăceri mult mai mari. Prin faptul că pornirile ființelor au o anumită direcție și se îndreaptă spre un țel concret, nu mai avem posibilitatea de a considera cantitatea de neplăcere, pe care o întâlnim pe calea ce duce spre acest țel, ca un factor tot atât de important. Dacă dorința este îndeajuns de puternică, așa încât să persiste, într-o măsură oarecare, și după învingerea neplăcerii, plăcerea mai poate fi gustată pe deplin. Prin urmare, dorința nu face o legătură directă între neplăcere și plăcerea atinsă, ci numai o legătură indirectă, stabilind un raport între propria sa mărime și aceea a neplăcerii. Nu este vorba să știm care este mai mare, plăcerea de atins sau neplăcerea, ci dacă dorința de a atinge țelul este sau nu mai mare decât obstacolul neplăcerii pe care o întâmpinăm. Dacă acest obstacol este mai mare decât dorința, aceasta din urmă se împotrivește inevitabilului, slăbește și încetează a mai năzui. Prin faptul că dorința urmează să fie satisfăcută într-un anumit fel, plăcerea ce stă în legătură cu ea dobândește o însemnătate care ne dă puțința ca, după ce satisfacerea a avut loc, să ținem cont de cantitatea necesară de neplăcere, numai în măsura în care aceasta a micșorat dorința noastră. Dacă sînt un prieten pasionat al priveliștilor din natură, nu voi compara niciodată direct plăcerea pe care o am când privesc un peizaj de pe vârful unui munte cu neplăcerea obositoare a urcării și coborîrii. Mă voi întreba, însă, dacă dorința mea de a avea o perspectivă de pe un munte, va fi îndeajuns de vie și după învingerea amintitelor greutăți. Plăcerea și neplăcerea pot fi comparate numai indirect cu ajutorul dorinței. Prin urmare, nu trebuie să ne întrebăm care prisosește, plăcerea sau neplăcerea, ci dacă voința plăcerii este îndeajuns de puternică pentru a învinge neplăcerea.

O dovadă că această afirmație este justă o constituie împrejurarea că plăcerea este mai mult prețuită atunci când trebuie dobîndită printr-o mare neplăcere, decât atunci când ne cade în brațe ca un dar din ceruri. După ce suferințele și chinurile au micșorat dorințele noastre și, apoi, ținta este, cu toate acestea, atinsă, plăcerea noastră va fi în raport cu cuantumul dorinței ce a mai rămas *cu atât mai mare*. Acest raport reprezintă însă, așa cum am arătat, *valoarea plăcerii*. O altă dovadă ne este dată prin faptul că ființele vii, inclusiv omul, își desfășoară atîta timp instinctele lor cît sînt în stare să suporte durerile și chinurile pe care le întâmpină. Și lupta pentru existență nu este decât consecința acestui fapt. Viața tinde să se dezvolte și renunță la luptă numai acela ale cărui dorințe sînt înăbușite de puterea greutăților ce îl năpădesc. Fiecare ființă vie caută atîta timp hrana, pînă cînd lipsa de hrană îi distruge viața. Și nici omul nu-și face seama decât atunci cînd crede, pe drept sau pe nedrept, că nu poate atinge

neplăcere.



țelurile care, după părerea sa, meritau a constitui obiectul strădaniilor sale. Dar câtă vreme mai crede că poate atinge aceste țeluri - care, după părerea sa, sînt singurele țeluri ce merită a fi atinse - luptă împotriva tuturor durerilor și chinurilor. După unii, filosofia ar trebui să trezească în om ideea că voința are un sens numai cînd plăcerea este mai mare decît neplăcerea. Potrivit naturii sale, omul vrea să ajungă la obiectul dorinței sale, dacă poate suporta neplăcerea ce se leagă în mod necesar de acest lucru, oricît de mare ar fi această neplăcere. Dar o astfel de filosofie ar fi greșită, fiindcă ea face dependentă voința omenească de o împrejurare (prisosul plăcerii față de neplăcere), pe care, la început, omul nu o cunoaște. Etalonul original al voinței este dorința și dorința se realizează întotdeauna cîtă vreme nu este împiedicată. Calculul pe care îl întocmește viața - nu o filosofie raționalistă -, cînd trebuie să avem în vedere, la satisfacerea unei dorințe, plăcerea și neplăcerea, îl putem compara cu următoarea situație. Dacă, la cumpărarea unei anumite cantități de mere, sînt constrîns să primesc de două ori mai multe mere rele decît bune, fiindcă vînzătorul vrea să se debaraseze de ele, nu voi ezita nici un moment de a lua cu mine merele rele, dacă îmi dă mîna să stabilesc valoarea cantității mai mici, aceea a merelor bune, atît de sus, încît să pot lua asupra mea, pe lîngă prețul de cumpărare, și cheltuielile de îndepărtare a merelor rele. Din acest exemplu putem dobîndi o idee despre raportul dintre cantitatea de plăcere și cantitatea de neplăcere, prilejuite de o dorință. Eu nu determin valoarea merelor bune prin aceea că scad valoarea lor din aceea a merelor rele, ci prin faptul că merele bune își păstrează totuși o valoare, cu toată prezența merelor rele.

Așa după cum atunci cînd consum merele bune nu țin seama de cele rele, tot așa mă dăruiesc cu totul satisfacerii unei dorințe, după ce m-am debarasat de chinurile implicate.

Chiar dacă pesimismul ar avea dreptate cînd afirmă că în lume există mai multă neplăcere decît plăcere, acest lucru nu ar avea nici o influență asupra voinței, căci ființele vii năzuiesc, cu toate acestea, după plăcerile ce pot fi atinse. Dovada empirică a faptului că durerea depășește bucuria ar fi în măsură, dacă într-adevăr ar fi așa, să arate miopia filosofilor care văd valoarea vieții în prisosul de plăcere (eudemonismul), dar nu ne-ar putea înfățișa voința ca fiind, în general, irațională; căci aceasta nu se îndreaptă spre un surplus de plăcere, ci spre cantitatea de plăcere ce mai rămîne după ce s-a scăzut neplăcerea. Această cantitate de plăcere ne apare încă mereu ca un țel vrednic de atins.

S-a încercat a se combate pesimismul afirmîndu-se că este cu neputință de a se calcula surplusul de plăcere sau de neplăcere din lume. La baza oricărui calcul stă faptul că lucrurile ce intră în calcul pot fi comparate în ceea ce privește mărimea lor. Or, fiecare neplăcere și fiecare plăcere au o anumită mărime (tărie și durată). În ceea ce privește mărimea lor, pot fi comparate, cel puțin estimativ, chiar sentimentele de plăcere de diferite feluri. Știm ce ne încîntă mai mult - o țigară bună sau o glumă. Prin urmare, nu putem face nici o obiecție împotriva comparării, din punct de vedere al mărimii, a diferitelor feluri de plăcere și neplăcere. Iar cercetătorul care și-a luat sarcina să determine surplusul de plăcere sau neplăcere din lume pleacă de la premise absolut justificate. Putem arăta greșelile pesimismului, dar nu este îngăduit să avem îndoieli privind posibilitatea de a estima științific cantitatea de plăcere sau neplăcere, prin urmare în legătură cu stabilirea unui bilanț al plăcerii. Nu este just să se afirme însă că rezultatele acestui calcul ar avea vreo urmare asupra voinței omenești. Cazurile în care valoarea acțiunii noastre depinde de surplusul de plăcere sau de neplăcere sînt acelea în care obiectele asupra cărora se îndreaptă acțiunea noastră ne sînt indiferente. Dacă nu-i vorba de altceva, decît de a-mi procura, la sfîrșitul muncii mele, o plăcere oarecare, printr-un joc sau printr-o conversație ușoară și îmi este cu totul indiferent ce fac în acest scop, atunci mă pot întreba: cum ajung la cel mai mare surplus de plăcere? Eu renunț, fără îndoială, la o acțiune, dacă balanța înclină în partea neplăcerii. Dacă vrem să cumpărăm unui copil o jucărie, la alegerea ei ne gîndim la aceea care îi va face copilului cea mai mare bucurie. În toate celelalte cazuri nu ne hotărîm exclusiv după bilanțul plăcerii.

Prin urmare, atunci cînd moraliștii pesimiști își închipuie că, prin dovada ce o fac, anume neplăcerea există într-o măsură mai mare decît plăcerea, pregătesc terenul pentru o participare dezinteresată la munca de promovare a culturii, ei nu au în vedere că, potrivit naturii sale, voința omenească nu se lasă influențată de această cunoștință. Strădania oamenilor se îndreaptă spre cantitatea de satisfacție ce rezultă după ce toate dificultățile au fost învinse. Speranța de a atinge această satisfacție constituie temelia activității omenești. Munca fiecăruia și întreaga muncă de promovare a culturii izvorăște din această speranță. Etica pesimistă crede că trebuie să vorbească despre goana după noroc ca despre un lucru de nerealizat, pentru ca omul să se consacre propriu-ziselor sale datorii morale. Dar aceste datorii morale nu sînt altceva decît concrete porniri naturale și imbolduri spirituale; omul năzuiește la satisfacerea lor, cu toată neplăcerea pe care ar întîmpina-o. Așadar, goana după fericire, pe care pesimistul vrea s-o nimicească, nici nu există. Omul își îndeplinește, însă, datoriile pe care le are de îndeplinit, fiindcă, potrivit naturii sale, el *vrea* să le îndeplinească, atunci cînd le-a recunoscut într-adevăr esența. Etica pesimistă afirmă că omul se poate dedica în viață îndatoririlor pe care el le recunoaște ca atare, abia după ce a renunțat la strădania după plăcere. Dar nici o etică nu poate născoci vreodată alte îndatoriri în viață decît acelea de a satisface dorințele omului și de a împlini idealurile sale morale. Nici o etică nu poate răpi omului plăcerea ce se leagă de împlinirea dorințelor sale. Pesimistul spune: nu năzui după plăcere, căci tu nu o poți atinge niciodată; năzuiește după ceea ce recunoști ca datorie a ta. La aceasta se poate răspunde: acesta este modul de a fi al omului, și dacă se afirmă că omul năzuiește numai după fericire, aceasta nu este decît o născocire a unei filosofii care umblă pe căi greșite. Omul năzuiește să ajungă la satisfacerea dorințelor nutrite de ființa sa și are în vedere obiectele concrete ale năzuințelor sale, nu o "fericire" abstractă; iar împlinirea lor este pentru el o plăcere. Cînd etica pesimistă cere ca oamenii să nu tindă după plăcere, ci după atingerea celor ce recunosc drept datorie a lor în viață, ea pretinde un lucru care coincide cu ceea ce omul *vrea*, potrivit naturii sale. Pentru a fi moral, nu este necesar ca omul să fie mai întîi întors pe dos de filosofie; nu este necesar ca acesta să se lepede, mai întîi, de natura sa. Moralitatea constă din strădania după un țel pe care l-am recunoscut ca fiind îndreptățit; a urmări acest țel, este un lucru ce se află în natura ființei omenești, cîtă vreme dorința nu este paralizată de o neplăcere ce se leagă de împlinirea ei. Și aceasta este esența oricărei voințe adevărate. Etica nu se întemeiază pe nimicirea oricărei strădanii după plăcere, pentru ca ideile abstracte și anemice să-și poată instaura domnia lor, acolo unde nu li se opune o dorință puternică după plăcerile vieții, ci pe o *voință puternică* și susținută de intuiții ideale, o voință care își atinge ținta chiar dacă drumul îi este plin de spini.

Idealurile morale izvorăsc din fantezia morală a omului. Ele se înfăptuiesc atunci cînd omul le dorește atît de puternic, încît poate învinge durerile și chinurile. Ele sînt intuițiile *sale*, mobilurile de acțiune, care pun în mișcare spiritul său; el le *vrea* fiindcă în făptuirea lor este cea mai înaltă plăcere a sa. Omul nu are nevoie ca, mai întîi, etica să-i interzică să năzuiască plăcerea, pentru ca apoi să-i poruncească ceea ce *trebuie* să năzuiască. El se va strădui să ajungă la idealuri morale, de îndată ce fantezia sa morală este destul de activă, pentru a-i inspira intuițiile care să furnizeze voinței sale tăria necesară de a învinge obstacolele care se află în organismul său, lucru care, deseori, este însoțit de o neplăcere inerentă.

Cel care năzuiește spre idealuri mai înalte o face fiindcă aceste idealuri constituie conținutul ființei sale, și înfăptuirea lor îi procură o plăcere față de care plăcerea, ce rezultă din satisfacerea pornirilor obișnuite, înseamnă foarte puțin. Idealiștii se *dăruiesc* spiritual transunerii idealurilor lor în realitate.

Cel care vrea să nimicească plăcerea ce rezultă din satisfacerea dorințelor omenești, trebuie să facă mai întîi din om un sclav, care nu acționează fiindcă vrea, ci fiindcă trebuie. Căci obținerea a ceea ce vrem ne face plăcere. Ceea ce numim bine, nu este ceea ce omul *trebuie* să facă, ci ceea ce el *vrea* să facă, atunci cînd aduce în deplină manifestare întreaga și

adevărată natură omenească. Cel care nu recunoaște acest lucru, trebuie să alunge din om ceea ce acesta vrea și să-i prescrie *din afară* un nou conținut de voință.

Omul acordă o valoare împlinirii unei dorințe, fiindcă ea izvorăște din ființa sa. Cele atinse își au valoarea lor, fiindcă au fost voite. Dacă se neagă valoarea țărilor pe care voința umană ca atare și le pune, atunci țările care au valoare trebuie luate din ceva ce omul nu vrea.

Etica bazată pe pesimism izvorăște din nesocotirea fanteziei morale. Voința poate fi confundată cu o intensă dorință după plăcere numai de către acela care nu crede că spiritul individual al omului își poate fixa el însuși conținutul strădaniilor sale. Omul lipsit de fantezie nu creează idei morale. Unui asemenea om trebuie să i se dea aceste idei. Natural, el năzuiește să-și satisfacă poftele interioare, dar de aceasta se îngrijește natura fizică. Dezvoltării omului *întreg* îi mai aparțin și poftele ce izvorăsc din spirit. Numai când sîntem de părere că omul nu are asemenea poftă, se poate afirma că trebuie să le primească din afară. Atunci avem și dreptul să spunem că el este obligat să facă ceea ce nu vrea. Orice morală care pretinde omului să-și înăbușe voința pentru a împlini o datorie pe care nu o vrea, nu ține socoteală de omul *întreg*, ci de un om căruia îi lipsește orice capacitate de a avea vreo poftă spirituală. Pentru omul care a parcurs o evoluție armonioasă, așa-numitele idei ale binelui nu se găsesc *în afara*, ci *în interiorul* sferei ființei sale. Acțiunea morală nu constă din nimicirea unei voințe proprii și unilaterale, ci dintr-o dezvoltare *deplină* a naturii omenești. Cel care crede că idealurile morale nu pot fi atinse decît atunci cînd omul nimicește în sine voința individuală, nu știe că aceste idealuri sînt tot atît de dorite de om ca și satisfacerea așa-numitelor porniri animalice.

Nu se poate tăgădui că mai sus caracterizatele concepții pot fi ușor răstălmăcite. Oamenilor lipsiți de maturitatea necesară și fără fantezie morală, le place să vadă în instinctele naturii lor imperfecte conținutul deplin al omului și resping toate ideile morale pe care nu le-au produs ei, pentru a-și putea "trăi viața" nestingheriți. Firește că ceea ce este just pentru omul pe deplin evoluat, nu este just pentru omul semi-evoluat. Cel care mai are nevoie de educație pentru a ajunge pînă acolo încît natura sa morală să perforzeze găoacea pasiunilor inferioare, este un om de la care nu se poate pretinde ceea ce este valabil pentru un om matur. Aici, însă, n-am vrut să arătăm ceea ce trebuie să dobîndească omul neevoluat, ci ceea ce se află în natura omului matur. Căci trebuia să se facă dovada că libertatea este cu puțință; dar libertatea nu ni se arată în acțiunile izvorîte dintr-o necesitate senzorială ori sufletească, ci în acțiuni susținute de intuiții spirituale.

Omul ajuns astfel la deplina maturitate își determină el însuși valoarea. El nu năzuiește să ajungă la plăcerea pe care i-o oferă în dar natura sau Creatorul, și nu îndeplinește o datorie abstractă, pe care o recunoaște ca atare după ce s-a debarasat de strădania după plăcere. El acționează așa cum vrea, adică în conformitate cu intuițiile sale etice; și în realizarea celor ce vrea, el vede adevărata plăcere a vieții sale. El determină valoarea vieții după raportul ce se stabilește între realizare și strădanie. Morala care înlocuiește voința cu simpla poruncă, înclinarea cu simpla datorie, determină valoarea omului după raportul ce se stabilește între ceea ce îi impune datoria și ceea ce împlinește omul. Ea măsoară pe om după un criteriu ce se află în afara ființei sale. Concepția dezvoltată aici îndrumă pe om spre propria sa ființă. Ea recunoaște ca valoare adevărată a vieții numai ceea ce omul consideră ca atare, după măsura vrerii sale. Ea acceptă tot atît de puțin o valoare a vieții ce nu a fost recunoscută de individ, pe cît de puțin acceptă o finalitate a vieții ce nu izvorăște din acesta. Ea vede în individ, privit sub unghiul ființei sale multilaterale, pe propriul său stăpîn și pe propriul său apreciator.

*Adaos la noua ediție (1918).* Cele prezentate în acest capitol pot fi greșit interpretate dacă ținem neapărat la următoarea obiecție aparentă: voința omului, ca atare, este ceva lipsit de rațiune, absurd; trebuie să i se arate această absurditate și omul va recunoaște că țelul

strădaniilor etice ar trebui să constea dintr-o totală eliberare de voință. O astfel de obiecție aparentă mi-a fost făcută de o personalitate competentă, care mi-a spus că este misiunea filosofilor de a face ceea ce, în absența gândirii, au neglijat a face animalele și majoritatea oamenilor: un bilanț real al vieții. Cu toate acestea, cel care face această obiecție nu își dă seama de problema principală: dacă vrem ca libertatea să devină o realitate, voința din natura omenească trebuie purtată de gândirea intuitivă. Rezultă însă, totodată, că voința poate fi determinată și de altceva decât de intuiție, dar moralitatea și valoarea sa rezultă *numai* din realizarea liberă a intuițiilor, realizare ce izvorăște din ființa omului. Individualismul etic este capabil să prezinte moralitatea în toată demnitatea ei, căci el nu este de părerea că adevărata moralitate constă într-un acord exterior, pe care l-am stabilit între voință și o normă oarecare, ci din aceea ce ia naștere din om, atunci când voința morală devine o parte constitutivă a ființei sale integrale, așa încât a săvârși o imoralitate înseamnă pentru el o ciuntire, o schilodire a ființei sale.

## REALITATEA LIBERTĂȚII

### XIV. INDIVIDUALITATE ȘI SPECIE

Concepția după care omul este considerat ca o individualitate liberă, bazată exclusiv pe sine însuși, este combătută, în aparență, de faptul că acesta ni se prezintă ca membru al unui tot unitar (rasă, seminție, popor, familie, sex masculin și feminin) și că acționează în cadrul unui tot (stat, biserică etc.). El poartă însușirile generale ale caracterului ce îl are comunitatea de care aparține și dă acțiunilor sale un conținut care este determinat de locul ocupat de om în cadrul unei mulțimi de oameni.

Este cu puțință a mai vorbi, pe lângă toate acestea, despre individualitate? Mai putem considera pe om ca un tot în sine, când el își trage originea dintr-un întreg și se încorporează unui întreg?

Membrul unui întreg este determinat, în ceea ce privește însușirile și funcțiile sale, de acest întreg. Un popor este un întreg și oamenii care aparțin de el au particularitățile ce rezidă în ființa poporului. Felul de a fi și de a se manifesta al individului depinde de caracterul poporului. Prin aceasta fizionomia și fapta omului particular capătă ceva din caracterele speciei. Dacă întrebăm de ce un lucru sau altul ni se prezintă la un om așa sau așa, vom fi conduși de la ființa particulară la specie. Abia aceasta ne explică motivul pentru care apare ceva la om, în forma observată de noi.

De aceste însușiri ale speciei, însă, omul se eliberează. Căci, atunci când sînt trăite just, însușirile de specie ale omului nu sînt ceva care sa-i îngreuească libertatea, și acest lucru nu trebuie să aibă loc prin nici o organizare artificială. Omul dezvoltă în sine însușiri și funcțiuni al căror motiv determinant nu-l putem căuta decît în el însuși. Însușirile de specie îi servesc numai ca mijloc pentru a-și exprima în ele ființa sa particulară. Particularitățile pe care le-a primit de la natură, omul le folosește numai ca bază, și le dă forma corespunzătoare ființei sale. De aceea ar fi zadarnic să căutăm motivele manifestărilor sale în legile speciei, căci avem de-a face cu un individ care poate fi explicat numai prin sine însuși. Dacă un om a reușit să se elibereze de însușirile de specie, iar noi am continua și după aceea să explicăm toate însușirile sale din caracterul speciei, înseamnă că nu avem nici un organ pentru a sesiza ceea ce este individual.

Este imposibil să înțelegem în întregime un om, dacă pornim în examinarea lui de la noțiunea speciei. Îndărătnicia cea mai mare o întâlnim în această examinare a omului atunci când este vorba de sexul uman. Aproape întotdeauna bărbatul vede în femeie și femeia vede în bărbat prea mult din caracterul general al sexului și prea puțin din acela al individualității. În viața practică, acest lucru dăunează bărbaților mai puțin decît femeilor. Și dacă poziția socială a femeii este foarte adesea atît de nedemnă, se datorează faptului că, în anumite privințe, ea nu este condiționată - așa cum ar trebui să fie - de particularitățile individuale ale femeii, ci de ideile generale pe care oamenii și le fac despre necesitățile și despre atribuțiile naturale ale femeii. Îndeletnicirile din viața bărbatului sînt condiționate de înclinațiile și facultățile individuale ale acestuia, pe cînd acelea ale femeii trebuie să depindă exclusiv de faptul că este femeie. Femeia trebuie să fie sclavul însușirilor de specie, a feminismului general. Cîtă vreme bărbații mai discută încă dacă "potrivit predispozițiilor sale naturale" femeia poate sau nu îmbrățișa o anumită carieră, așa-numita problemă feminină nu poate depăși cel mai elementar stadiu al ei. Să lăsăm pe seama femeii să aprecieze, după natura sa, ceea ce vrea să facă și ceea ce poate face. Dacă este adevărat că femeile nu sînt capabile decît pentru funcțiile ce li s-

au încredințat pînă acum, ele nici nu vor ajunge, prin ele însele, să ocupe alte funcții. Trebuie, însă, ca ele însele să aibă dreptul de a hotărî ceea ce stă în natura lor. Celor care se îngrozesce de zguduitura prin care ar trece orînduirea socială atunci cînd femeile nu vor mai fi considerate ca exemplare ale unei specii, ci ca individualități, acelora trebuie să li se răspundă că o stare socială în care o jumătate de omenire duce o existență nedemnă de om este însetată după o îmbunătățire.<sup>0</sup>

Cel care judecă pe oameni după caracterele de specie a ajuns tocmai la limitele dincolo de care aceștia încep a fi ființe a căror manifestare se întemeiază pe o autodeterminare liberă. Ceea ce se găsește sub aceste limite poate fi, natural, obiectul examinării științifice. Particularitățile rasei, ale seminției, ale poporului și ale sexului constituie obiectul unor științe aparte. În imaginea generală ce rezultă de pe urma unei astfel de examinări științifice, s-ar putea regăsi numai oameni care ar vrea să trăiască doar ca niște exemplare ale speciei. Dar toate aceste științe nu pot răzbi pînă la conținutul particular al individualității. Acolo unde începe domeniul libertății (de gîndire și de acțiune), încetează determinarea individului prin legile speciei. Conținutul conceptual pe care gîndirea omului trebuie să-l pună în legătură cu percepția, pentru a ajunge la realitatea deplină (compară cu Capitolul V), nu-l poate stabili nimeni o dată pentru totdeauna și să-l lase apoi drept moștenire omenirii. Individul trebuie să-și dobîndească noțiunile prin propria sa intuiție. Felul în care acesta gîndește nu se poate deduce din ideea de specie. În această privință, hotărîtor este numai individul. Tot atît de puțin pot fi determinate din caracterele generale ale oamenilor țelurile concrete pe care individul vrea să le pună în fața voinței sale. Cel care vrea să înțeleagă individul, trebuie să pătrundă în ființa particulară a acestuia și să nu se oprească la particularitățile tipice. În acest sens, fiecare om particular este o problemă. Și orice știință care se ocupă cu idei și noțiuni abstracte despre specie, este numai o pregătire pentru cunoștința de care avem parte atunci cînd o individualitate omenească ne împărtășește felul ei de a vedea lumea, și pe care o dobîndim, pe de altă parte, din conținutul voinței sale. În momentul în care am ajuns la sentimentul "aici avem de-a face cu un om care s-a eliberat de gîndirea tipică și de voința de specie", în acel moment, dacă vrem să înțelegem ființa acestui om, trebuie să încetăm să mai recurgem la vreo noțiune din spiritul nostru. Cunoașterea constă din unirea noțiunii cu percepția, prin gîndire. În cazul tuturor celorlalte obiecte, observatorul trebuie să dobîndească noțiunile cu ajutorul intuiției sale. La înțelegerea unei individualități libere însă, este vorba numai de a primi în spiritul nostru, sub o formă pură (fără amestecul propriului nostru conținut de noțiuni), noțiunile acestei individualități, după care ea se autodetermină. Oamenii care, pentru a-și forma o judecată despre un semen al lor, recurg numaidecît la propriile lor noțiuni, nu vor putea ajunge niciodată la înțelegerea unei individualități. Așa cum individualitatea liberă se eliberează de particularitățile speciei, tot așa trebuie să se elibereze și cunoașterea de felul în care sînt înțelese caracteristicile de specie.

Omul poate fi considerat ca un spirit liber în cadrul unei comunități omenești, numai în măsura în care s-a eliberat - în modul arătat - de caracterele de specie. Nici un om nu este în întregime specie, nici unul nu este cu totul individualitate. Dar treptat-treptat fiecare om îndepărtează din ființa sa o parte, mai mare sau mai mică, din caracterele de specie ale vieții sale animalice și din constrîngerile pe care legile autorităților omenești le exercită asupra sa.

<sup>0</sup>În ceea ce privește expunerile de mai sus, mi s-a obiectat îndată după apariția acestei cărți (1894) că în cadrul însușirilor speciei, femeia se poate manifesta mult mai individual și mai liber decît bărbatul, care este dezindividualizat, la început de școală, iar apoi de armată și carieră. Știu că această obiecție poate fi adusă astăzi mai mult ca oricînd. Cu toate acestea, frazele de mai sus trebuie să rămînă și așa vrea să sper că se vor găsi și cititori care să înțeleagă că o astfel de obiecție se bate cap în cap cu ideea de libertate, așa cum a fost dezvoltată în această carte, și care vor judeca frazele mele de mai sus după alte criterii decît acelea ale dezindividualizării bărbaților prin școală și profesie.

În ceea ce privește, însă, acea parte din ființa omenească pentru care omul încă nu a putut cuceri o astfel de libertate, el constituie un membru al organismului natural și spiritual. El trăiește, în această privință, așa cum vede la alții, sau cum aceștia îi poruncesc. Valoare etică, în adevăratul sens al cuvântului, are numai acea parte a acțiunilor sale care izvorăsc din intuițiile sale. Instinctele morale pe care le-a dobândit prin moștenirea instinctelor sociale, devin etice abia după ce le-a primit în intuițiile sale. Din intuițiile etice individuale și din primirea acestora în comunitățile omenești izvorăsc toate manifestările morale ale omenirii. Se mai poate spune: viața morală a omenirii constă din suma totală a producțiilor fanteziei morale de care sînt în stare indivizii umani liberi. Aceasta este concluzia monismului.

## ULTIMELE PROBLEME

## CONSECINȚELE MONISMULUI

Concepția unitară despre lume, adică monismul înfățișat aici, își extrage principiile de care are trebuință pentru a explica lumea, din experiența omenească. Izvoarele acțiunii, monismul le caută tot înăuntrul lumii experimentale, cu alte cuvinte în natura umană accesibilă cunoașterii de sine, și anume în fantezia morală. El refuză să caute - prin deducții abstracte - în afara lumii experimentale, a lumii ce există pentru percepere și gândire, ultimele principii ale acestei lumi. Pentru monism, unitatea pe care observația gânditoare, ce poate fi trăită, o stabilește în multiplicitatea variată a percepțiilor, este, în același timp, unitatea pe care o rîvnește cunoașterea omenească și prin care ea caută intrare în domeniile fizice și spirituale ale lumii. Cel care caută să găsească o altă unitate, dincolo de cea aflată pe această cale, face doar dovada că nu cunoaște concordanța ce există între lucrurile descoperite de gândire și acelea spre care se îndreaptă impulsurile de cunoaștere ale omului. Individul, într-adevăr, nu este separat de lume. El este o parte din lume, și, de fapt, cosmosul constituie un tot, care este discontinuu (întrerupt) numai pentru percepția noastră. Pe această parte o considerăm, la început, ca o ființă de sine stătătoare, fiindcă nu vedem curelele de transmisie și frînghiile prin care forțele fundamentale ale cosmosului pun în mișcare roata vieții noastre. Cel care rămîne la acest punct de vedere va considera partea unui întreg drept o ființă de sine stătătoare, o monadă care, pe o cale oarecare, primește din afară știri despre restul lumii. Monismul despre care vorbim aici ne arată că independența poate fi crezută numai cîtă vreme percepțiile n-au fost încă cuprinse prin gândire în rețeaua lumii noțiunilor. Dacă acest lucru se întîmplă, partea de existență ni se dezvăluie ca o pură *iluzie a percepției*. Omul își poate găsi existența sa totală și de sine stătătoare în univers numai prin gândirea intuitivă. Gîndirea nimicește aparența percepției și integrează existența noastră individuală în viața cosmosului. Unitatea lumii noțiunilor, care conține în sine percepțiile obiective, cuprinde în sine și conținutul personalității noastre subiective. Gîndirea ne dă adevărata înfățișare a realității, ca o unitate încheiată în sine, în timp ce diversitatea percepțiilor este numai o aparență condiționată de organizarea noastră (compară cu Capitolul X). Ținta gîndirii omenești a fost în toate vremurile să cunoască realitatea față de aparența percepției. Prin descoperirea legilor și a raporturilor ce există între percepții, știința s-a străduit să arate că acestea ar constitui realitatea. Dar acolo unde oamenii erau de părerea că raporturile stabilite de gîndirea omenească au numai o semnificație subiectivă, au căutat adevărata temelie a unității în obiecte situate dincolo de lumea noastră experimentală (un Dumnezeu ipotetic, voința, spiritul absolut etc.). Și, bazați pe aceasta părere, ei s-au străduit ca, alături de știința realităților din lumea experimentală, să ajungă la o a doua știință, care trece dincolo de experiență și descoperă legătura dintre lumea experimentală și realitatea inaccesibilă experienței (nu prin trăire, ci printr-o metafizică fundamentată pe deducții). Din acest punct de vedere se consideră că ordinea cosmică poate fi înțeleasă cu gîndirea, pentru că lumea a fost creată de ființa originară, după legi logice, și se considera că motivul acțiunilor noastre s-ar afla în voința ființei originare. Nu se recunoștea, însă, că gîndirea cuprinde, în același timp, elemente subiective și obiective, și că realitatea totală ne este dată în unirea percepției cu noțiunea. Numai atîta timp cît considerăm în formă abstractă legile ce străbat și determină percepția, avem de a face, de fapt, cu ceva pur subiectiv. Dar conținutul noțiunii, pe care îl dobîndim și îl alăturăm percepției cu ajutorul gîndirii, nu este subiectiv. Acest conținut nu este luat din subiect, ci din realitate. El este acea parte a realității care nu poate fi dobîndită prin percepere. El este o experiență, dar nu o



experiență mijlocită prin percepție. Cel care nu-și poate reprezenta că noțiunea este o realitate, acela nu se gîndește decît la forma abstractă a acesteia, așa cum a reținut-o în spiritul său. Dar, întocmai ca percepția, noțiunea se găsește într-o astfel de izolare numai datorită organizării noastre. Luat în mod izolat, nici pomul pe care îl percep nu are existență. El este, în marele angrenaj al naturii, numai un component, și existența sa este posibilă numai într-o înlanțuire reală cu aceasta. O noțiune abstractă are tot atît de puțină realitate în sine cît are și percepția. Percepția este acea parte a realității care ne este dată în mod obiectiv, iar noțiunea este acea parte a realității care ne este dată în mod subiectiv (prin intuiție, compară cu Capitolul V). Organizarea noastră spirituală desparte realitatea în acești doi factori. De unul luăm cunoștință prin actul de percepție, iar de celălalt - prin intuiție. Abia unirea acestor doi factori ne dă realitatea întreagă, adică percepția ce se încadrează organic în univers. Dacă avem în vedere numai percepția, nu avem în vedere realitatea, ci un haos incoerent; dacă vorbim numai despre legile care guvernează percepțiile, ne referim la simple noțiuni abstracte. Nu noțiunea abstractă cuprinde realitatea, ci realitatea este cuprinsă de observația gînditoare, care nu examinează în mod unilateral nici noțiunea și nici percepția, ci legătura dintre acestea două.

Nici cel mai ortodox idealist subiectiv nu va tăgădui că trăim în realitate, că existența noastră reală își are rădăcinile în realitate. El va contesta, doar, că putem ajunge să cunoaștem în mod ideal ceea ce trăim în mod real. Față de aceasta, monismul ne arată că gîndirea nu este nici subiectivă, nici obiectivă, ci un principiu care îmbrățișează ambele laturi ale realității. În observația gînditoare săvîrșim un proces care aparține, el însuși, domeniului faptelor reale. Noi învingem prin gîndire unilateralitatea percepției pure, chiar și în interiorul experienței. Noi nu putem născoci ființa realității prin ipoteze conceptuale abstracte (prin reflecții pur conceptuale), dar, găsind ideile corespunzătoare percepțiilor, noi *trăim* în realitate. Monismul nu caută, alături de lumea experimentală, o lume neexperimentală (o lume de dincolo), ci el vede în noțiune și percepție realitatea. El nu construiește o metafizică din noțiuni pur abstracte, căci în noțiuni el vede numai *una* din laturile realității, latura care rămîne ascunsă percepției, dar care are sens numai în legătură cu percepția. Dar monismul trezește în om convingerea că el trăiește în lumea realității și că nu trebuie să caute în afara lumii o realitate superioară, o realitate ce nu poate fi trăită. El se abține a căuta realitatea absolută în altă parte decît în experiență, căci el găsește realitatea în însuși conținutul experienței. Și această realitate îl mulțumește, căci el știe că gîndirea are puterea de a o garanta. Ceea ce dualismul caută abia în dosul lumii observațiilor, monismul găsește chiar în această lume. Monismul ne arată că omul cuprinde, prin cunoașterea sa, realitatea în adevărata sa înfățișare, și nu într-o imagine subiectivă care s-ar interpune între el și realitate. Pentru monism, conținutul conceptual al lumii este același pentru toți indivizii umani (compară cu Capitolul V). După principiile moniste, un individ uman consideră pe un altul ca pe un semen al său, căci în acesta se manifestă același conținut universal ca și în el. În lumea unitară a noțiunilor nu există atîtea noțiuni de leu cîți indivizi există, care se gîndesc la un leu, ci există numai *una* singură. Și noțiunea pe care A o alătură percepției leului este aceeași noțiune pe care o alătură și B, cu deosebirea doar că este concepută de un alt subiect perceptor (compară cu Capitolul V). Gîndirea duce toți subiecții perceptor la unitatea ideală, comună tuturor multiplicităților. Lumea unitară a ideilor se manifestă în ei ca într-o multiplicitate de indivizi. Cît timp omul ia cunoștință de el însuși numai prin autopercepție, el se consideră ca ființă separată, dar de îndată ce își îndreaptă privirea spre lumea ideală, care luminează în interiorul lui și care înlătură orice separatism, el vede luminînd viu în el realitatea absolută. Dualismul definește ființa originară divină ca fiind acea ființă care străbate și trăiește în toți oamenii. Monismul găsește această viață divină care străbate totul în realitatea însăși. Conținutul ideal al unui alt om este și al meu, și eu îl consider ca un altul numai cîtă vreme îl percep, dar încetez a-l considera ca atare, de îndată ce gîndesc. Fiecare om cuprinde cu gîndirea sa numai o parte din lumea totală a ideilor, și aceasta face ca indivizii să se deosebească și în ceea ce privește

conținutul real al gândirii lor. Dar aceste conținuturi formează un tot de sine stătător, care cuprinde în sine conținuturile de gândire ale tuturor oamenilor. Prin urmare, omul cuprinde cu gândirea ființa originară și comună, care-i străbate pe toți oamenii. Viața umplută de fapt cu conținuturi de gândire este, în același timp, viața în Dumnezeu. Presupusa lume de dincolo, doar dedusă și inaccesibilă trăirii, se bazează pe greșita înțelegere a celor ce cred că lumea de dincoace nu are în sine temeiul existenței sale. Ei nu recunosc că în gândire găsesc ceea ce le lipsește pentru a explica percepția. De aceea, însă, toate conținuturile pe care filosofii speculative le-au dat la iveală sînt împrumutate din realitatea ce ne este dată. Dumnezeu acceptat pe baza unor concluzii abstracte nu este decît un om transpus într-o lume de dincolo; voința de care a vorbit Schopenhauer nu este decît voința omenească sub o formă absolută; inconștienta ființă originară a lui Hartmann, care constă din idee și voință, nu este decît o combinare a două abstracții luate din domeniul experienței. Exact același lucru se poate spune despre toate celelalte principii metafizice care nu se întemeiază pe experiența gândirii.

Spiritul omenesc nu trece niciodată dincolo de realitatea în care trăim, și nici nu are nevoie să facă acest lucru, fiindcă în această lume omul găsește toate elementele de care are nevoie pentru a o explica. Dacă, în cele din urmă, filosofii se declară mulțumiți cu derivarea lumii din principii pe care le împrumută din lumea experimentală și le transpun într-o lume ipotetică de dincolo, o astfel de mulțumire trebuie să fie cu puțință și atunci cînd același conținut e lăsat în lumea de dincoace, căreia omul îi aparține prin gândirea ce poate fi trăită. Orice ieșire din lume este numai o iluzie, iar principiile care au fost transpuse în afara lumii nu pot explica lumea mai bine decît principiile ce se găsesc înăuntrul ei. Gîndirea ce se înțelege pe sine însăși nici nu ne invită, însă, la o astfel de ieșire, fiindcă un conținut de gândire trebuie să caute numai înăuntrul lumii, nu în afară acesteia, conținutul percepției cu care să formeze o realitate. Chiar obiectele fanteziei sînt conținuturi care își au justificarea lor abia atunci cînd devin reprezentări ce se referă la conținutul unei percepții. Prin acest conținut al percepției, ele se integrează realității. O noțiune care ar trebui umplută cu un conținut situat în afara lumii date, este o abstracție ce nu corespunde cu nici o realitate. Noi nu putem concepe decît *noțiuni* ale realității; pentru a găsi această realitate avem nevoie și de percepere. O ființă originară a lumii, al cărui conținut îl *născocim*, înseamnă pentru o gândire ce se înțelege pe sine însăși, o presupunere imposibilă. Monismul nu tăgăduiește lumea ideilor, ci, dimpotrivă, pentru el o percepție căreia îi lipsește contrapartea conceptuală nu reprezintă realitatea deplină; dar el nu găsește, în întreg domeniul gândirii, nimic ce ne-ar putea îndemna să părăsim domeniul de trăire al gândirii, prin negarea realității spirituale și obiective a acesteia. Monismul consideră știința care se limitează la descrierea percepțiilor, fără să pătrundă pînă la completările ideale ale acestora, numai o jumătate de știință. Tot jumătăți sînt considerate toate noțiunile abstracte care nu-și găsesc întregirea lor în percepție și nu se integrează nicăieri în rețeaua de noțiuni ce cuprinde lumea care poate fi observată. De aceea, el nu admite idei care să se refere la ceva obiectiv, situat dincolo de experiența noastră, și care să formeze conținutul unei metafizici pur ipotetice. Toate ideile de acest fel sînt, pentru monism, abstracții derivate din lumea experienței, dar a căror derivare este trecută cu vederea de către autorii lor.

Din punct de vedere monist, țelurile acțiunii noastre pot fi luate tot atît de puțin dintr-un "dincolo" extra-uman. Ele trebuie să ia naștere, în măsura în care sînt gîndite, din intuiția omenească. Omul nu face, din finalitățile unei ființe originare - obiective și transcendente - finalități proprii, individuale, ci el caută să le realizeze pe ale sale, care îi sînt date de fantezia sa morală. Ideea ce se realizează într-o acțiune, omul o ia din propria sa lume de idei și o pune la temelia voinței sale. Prin urmare, în acțiunile sale nu se manifestă un imperativ inoculat din lumea de dincolo în lumea de dincoace, ci intuițiile omenești care aparțin lumii de dincoace. Monismul nu recunoaște un astfel de cîrmuitor al lumilor, care, în afara propriilor noastre finalități, ar fixa acțiunilor noastre și alte finalități și sensuri. Omul nu găsește o astfel de

temelie originară a existenței, ale cărei vreri să le poată cerceta, pentru a afla de la ea țelurile spre care trebuie să tindă cu acțiunile sale. El este trimis înapoi la sine însuși. El însuși trebuie să dea un conținut acțiunii sale. Dacă el caută motivele determinate ale voinței sale în afara lumii în care trăiește, caută zadarnic. În caz că a trecut dincolo de satisfacerea pornirilor sale naturale, de care s-a îngrijit natura-mamă, trebuie să caute aceste motive în propria fantezie morală, dacă nu cumva, fiind prea comod, se lasă determinat de fantezia morală a altora; cu alte cuvinte, el trebuie să se abțină de la orice acțiune, sau să se lase determinat în acțiunile sale de motive pe care el însuși le-a scos din lumea ideilor ori care i-au fost scoase, din această lume, de altcineva. Dacă a putut părăsi sfera pornirilor senzoriale și a trecut și de stadiul în care era numai un executor al celor poruncite de alții, el va fi determinat numai de sine însuși. El trebuie să acționeze dintr-un imbold pe care îl determină el însuși, și nimeni altul. Desigur că acest impuls este determinat, în mod ideal, în lumea unitară a propriilor noastre idei; dar, *de facto*, numai omul îl poate coborî din această lume și numai el îl poate transforma în realitate. Motivul unei transpuneri actuale a unei idei în realitate, prin om, monismul nu-l poate găsi decât în omul însuși. Pentru ca o idee să devină acțiune, omul trebuie să *vrea*, înainte ca acest lucru să se poată întâmpla. Prin urmare, o astfel de voință își are temeiul ei numai în om. Omul este atunci ultimul determinant al acțiunii sale. El este liber.

*Primul adaos la noua ediție (1918).* În a doua parte a acestei cărți am încercat să facem dovada că libertatea trebuie găsită în realitatea acțiunii omenești. Pentru aceasta era necesar să scoatem, din domeniul total al acțiunii omenești, acțiunile care, supuse unei auto-observații obiective, ne îngăduie să vorbim despre libertate. Este vorba despre acele acțiuni care ni se prezintă drept realizări ale intuițiilor ideale. Celelalte acțiuni nu vor fi considerate libere de nici o considerare obiectivă. Dar, observându-se pe sine într-un mod obiectiv, omul va găsi că poartă în sine predispozițiile necesare pentru a progresa pe calea ce duce la intuițiile etice și la realizarea lor. Însă *această* observare obiectivă a esenței etice a omului nu poate să aducă un element determinant în ceea ce privește libertatea. Căci, dacă gândirea intuitivă ar izvorî dintr-o altă realitate, dacă natura acestei gândiri nu s-ar baza pe sine însăși, conștiința libertății, ce rezultă din elementul etic, ar fi numai o formațiune iluzorie. Însă partea a doua a acestei cărți își găsește temeliile ei firești în prima. Ea prezintă gândirea intuitivă drept activitate spirituală interioară trăită a omului. A înțelege *trăind această* entitate a gândirii, este același lucru ca și cunoașterea *libertății* gândirii intuitive. Iar dacă se știe că această gândire este liberă, atunci știm și sfera voinței, căreia trebuie să-i atribuim libertatea. Pe omul care acționează îl va socoti *liber* acela care este în stare ca, pe temeiul unei experiențe lăuntrice, să considere gândirea intuitivă drept entitate de sine stătătoare. Cel care nu este în stare de acest lucru, acela încă nu va putea găsi o cale incontestabilă care să ducă la acceptarea libertății. Experiența înfățișată aici găsește în *conștiință* gândirea intuitivă, care nu are realitate numai în conștiință. Și, prin aceasta, libertatea devine pentru ea o caracteristică a acțiunilor ce izvorăsc din intuițiile conștiinței.

*Al doilea adaos la noua ediție (1918).* Expunerea din această carte este clădită pe experiențele pur spirituale ale gândirii intuitive care, prin actul cunoașterii, situează orice percepție în sfera realității. În această carte n-am vrut să prezentăm mai mult decât poate cuprinde experiența gândirii intuitive. Dar trebuia să arătăm și ce conformație a gândurilor pretinde această gândire trăită. Și ea pretinde să nu tăgăduim că, în procesul de cunoaștere, ea este o trăire de sine stătătoare. Pretinde să nu-i contestăm facultatea de a trăi realitatea împreună cu percepția, în loc să căutăm această realitate în afara acestei trăiri, într-o lume imaginară, față de care, activitatea gânditoare a omului ar fi ceva subiectiv.

Am caracterizat astfel acel element din gândire, prin care omul participă în mod spiritual la realitate. (Și nimeni n-ar trebui să confunde această conștiință despre lume, la

temelia căreia stă gândirea trăită, cu un simplu raționalism.) Dar, pe de altă parte, reiese clar din întreg spiritul în care sînt făcute aceste expuneri, că elementul percepției devine o realitate pentru cunoașterea omului abia din momentul în care este cuprins cu gândirea. Caracterul de realitate nu poate fi conferit *în afara* gândirii. Prin urmare, nu ne este îngăduit a ne reprezenta că perceperea senzorială ne-ar garanta singura realitate. Ceea ce ne apare ca percepție, omul pur și simplu trebuie să aștepte să întâlnească pe calea vieții lui. El s-ar putea doar întreba: oare, din punctul de vedere ce rezultă numai din gândirea trăită în mod intuitiv, este justificat *să așteptăm* ca, în afara realităților sensibile, omul să poată *percepe* și realități spirituale? Da, la aceasta ne putem aștepta. Căci chiar dacă gândirea trăită intuitiv este, *pe de o parte*, un proces activ ce se desfășoară în spiritul omului, *pe de altă parte*, ea este, în același timp, o percepție spirituală, de care luăm cunoștință fără un organ senzorial. Ea este o percepție în care este activ chiar cel care percepe, și ea este o activitate pe care cel care o săvârșește o și percepe în același timp. În gândirea intuitivă, omul este transpus într-o lume spirituală și ca subiect perceptor. Omul recunoaște ceea ce îl întâmpină în această lume, ca percepție, așa cum îl întâmpină lumea spirituală a propriei sale gândiri, drept o lume de percepții spirituale. Față de gândire, *această* lume de percepții spirituale s-ar găsi în același raport în care se găsește, pe de altă parte, și lumea percepțiilor senzoriale. Lumea percepțiilor spirituale nu poate fi străină celui care pătrunde în ea, fiindcă în gândirea intuitivă el are deja o trăire ce poartă un caracter pur spiritual. Despre o astfel de lume de percepții spirituale vorbesc o bună parte a scrierilor pe care le-am publicat după apariția acestei cărți. Această "Filosofie a libertății" este o fundamentare filosofică a scrierilor mele de mai târziu. Căci în această carte am încercat să arăt că trăirea just înțeleasă a gândirii *este* deja o trăire spirituală. De aceea autorul ei este de părere că cel care poate primi cu toată seriozitatea punctul de vedere înfățișat în această "Filosofie a libertății" nu se va opri în fața intrării în lumea de percepții spirituale. Firește, din conținutul acestei cărți nu se poate deduce - prin concluzii - ceea ce autorul ei a expus în cărțile sale de mai târziu. Din înțelegerea vie a gândirii intuitive, așa cum am prezentat-o în această carte, va rezulta însă în mod firesc, în continuare, o pătrundere vie în lumea percepțiilor spirituale.

## PRIMUL APENDICE

(*Adaos la noua ediție 1918*)

Obiecțiile ce mi s-au adus din partea filosofilor îndată după apariția acestei cărți, mă determină să adaug acestei noi ediții o scurtă lămurire. Îmi dau foarte bine seama că există cititori care au interes pentru conținutul acestei cărți, dar care vor considera cele de mai jos ca o urzeală conceptuală abstractă, inutilă și străină. Ei pot lăsa necitită această scurtă expunere. Căci numai în considerațiile întreprinse de filosofi se ivesc probleme care își au originea mai mult în anumite prejudecăți ale gânditorilor decât în însuși mersul natural al fiecărei gândiri omenești. Ceea ce se tratează, de altfel, în această carte, mi se pare a fi o problemă care privește pe *fiecare* om care caută să se clarifice referitor la ființa omului și la raportul acesteia față de lume. Ceea ce urmează, însă, este mai mult o problemă despre care anumiți filosofi pretind că trebuie să se vorbească, atunci când se tratează lucruri ca acelea pe care le-am prezentat în această carte, fiindcă acești filosofi și-au creat, prin felul lor de a vedea lucrurile, greutăți care nu există în mod general. Dacă nu ții deloc seama de astfel de probleme, anumite personalități te învinovătesc numaidecât de diletantism și alte lucruri asemănătoare. Ele cred că autorul unor expuneri ca cea din această carte nu ar fi dezbătut niciodată și probleme despre care nu a vorbit în această lucrare.

Problema la care mă gândesc este următoarea: există gânditori care sînt de părere că am avea de luptat cu mari greutăți, dacă am vrea să înțelegem cum viața sufletească a unui alt om poate acționa asupra propriei noastre vieți sufletești (a observatorului). Ei spun: lumea mea conștientă se găsește în mine; tot așa, lumea conștientă a altuia se găsește în el. Eu nu pot privi în lumea conștienței unui alt om. Cum ajung să știu că eu mă găsesc într-o lume comună cu el? Concepția care susține că, plecînd de la lumea conștientă, putem trage concluzii în ceea ce privește o lume inconștientă, care nu poate deveni niciodată conștientă, încearcă să rezolve aceasta dificultate în felul următor. Ea spune: lumea pe care o am în conștiența mea este reprezentarea, în mine, a unei lumi reale pe care conștiența mea nu o poate atinge. În aceasta din urmă se găsesc cauzele necunoscute mie, ale lumii mele conștiente. În această lume se găsește și ființa mea reală, despre care nu am în conștiența mea decât tot un reprezentant. În ea se găsește, însă, și ființa celorlalți oameni. Dar ceea ce se manifestă în conștiența celorlalți oameni își are, în ființa lor, drept corespondent, o realitate independentă de această conștiență. Această realitate acționează - într-un domeniu care nu poate deveni conștient - asupra ființei mele, principial inconștientă, și, prin aceasta, în conștiența mea se creează o reprezentanță pentru ceea ce există într-o conștiență cu totul independentă de trăirea mea conștientă. Vedem astfel că lumii pe care o pot cuprinde cu conștiența mea, această concepție îi adaugă o lume concepută în mod ipotetic și inaccesibilă experienței, fiindcă altfel ea s-ar vedea constrînsă să afirme că întreaga lume exterioară pe care cred a o avea înaintea mea nu este decât lumea conștienței mele, de unde ar rezulta absurditatea - solipsistă - că și celelalte persoane există numai în conștienta mea.

Această problemă, creată de anumiți reprezentanți mai noi ai teoriei cunoașterii, poate fi lămurită numai dacă încercăm să privim lucrurile din punctul de vedere al observației spirituale, adoptat în expunerea din această carte. Ce am înaintea mea înainte de toate, când mă găsesc în fața unei alte persoane? Eu privesc ceea ce îmi este dat în primul rînd. Este înfățișarea senzorială a corporalității celeilalte persoane, care îmi este dată ca percepție; apoi - percepția auditivă a ceea ce spune această persoană etc. Eu nu privesc numai pierdut la toate acestea, ci activitatea mea gînditoare este pusă în mișcare. Situîndu-mă ca ființă gînditoare în fața unei alte persoane, percepțiile capătă pentru mine, așa-zicînd, o transparență sufletească.

Prin cuprinderea gânditoare a percepției mele, mă văd obligat să-mi spun că ea nu este deloc ceea ce apare simțurilor exterioare. Apariția sensibilă îmi revelează - în ceea ce este ea în mod direct - un alt element, care este indirect. Situația ei în fața mea înseamnă totodată stingerea ei ca simplă apariție sensibilă. Dar ceea ce îmi revelează ea, în această stingere, mă constrânge, ca ființă gânditoare, să-mi sting gândirea pe timpul acțiunii sale și mă obligă să pun în locul gândirii mele gândirea ei. Dar pe această gândire a ei o cuprind în gândirea mea drept trăire, ca pe propria mea gândire. Eu am perceput cu adevărat gândirea celui alt. Căci percepția directă care se stinge ca apariție sensibilă este cuprinsă de gândirea mea, și acesta este un proces ce se desfășoară, cu desăvârșire, în conștiința mea, un proces care constă din faptul că locul gândirii mele este preluat de cealaltă gândire. Prin stingerea apariției sensibile, separarea dintre cele două sfere de conștiință încetează în mod real. Acest lucru se reprezintă în conștiința mea prin aceea că, de îndată ce în mine trăiește conținutul de conștiință al unei alte persoane, eu îmi trăiesc tot atât de puțin propria mea conștiință, pe cât de puțin îmi trăiesc această conștiință în somnul fără vise. Așa după cum în somnul fără vise se stinge conștiința mea diurnă, tot așa în actul de percepere al conținutului unei conștiințe străine se stinge propria mea conștiință. Iluzia că lucrurile nu ar sta astfel provine, în primul rând, din aceea că în actul percepției unei alte persoane, locul eliberat prin stingerea propriului nostru conținut de conștiință nu-l ocupă, ca în somn, inconștiința, ci celălalt conținut de conștiință și, în al doilea rând, din aceea că stările de alternanță dintre stingerea și reaprinderea conștiinței mele de sine se succed prea repede pentru a fi observate în mod obișnuit. Problema de care ne ocupăm aici nu se rezolvă prin construcții artificiale de noțiuni, care, pornind din sfera conștiinței, trag concluzii asupra unor lucruri de care nu putem deveni conștiinți niciodată, ci prin adevărata trăire a celor ce rezultă din unirea dintre gândire și percepție. Așa se petrec lucrurile în cazul foarte multor probleme pe care le întâlnim în literatura filosofică. Gânditorii trebuie să găsească drumul spre o observație corespunzătoare spirituală și nepărtinitoare; în loc de asta ei clădesc în fața realității o construcție artificială de noțiuni.

Într-un studiu al lui Eduard von Hartmann - "Ultimele probleme ale teoriei cunoașterii și ale metafizicii" (publicat în "Revista de filosofie și critică filosofică", vol. 108) - lucrarea mea "Filosofia libertății" este pusă în rândul lucrărilor filosofice care vor să adopte punctul de vedere al unui "monism bazat pe principiul teoriei cunoașterii". Dar Eduard von Hartmann respinge un asemenea punct de vedere ca fiind imposibil. La temelia acestei respingeri stau următoarele. Potrivit convingerilor exprimate în amintitul studiu, teoria cunoașterii poate admite numai trei puncte de vedere. Sau rămânem la punctul de vedere naiv, care ia fenomenele percepute drept lucruri reale în afara conștiinței omenești. În acest caz omul se lipsește de cunoașterea critică. Nu-și dă seama cum conținutul conștiinței sale constituie, în fond, interiorul propriei sale conștiințe. Nu înțelege că nu avem de-a face cu o "masă în sine", ci numai cu un obiect al propriei sale conștiințe. Cel care rămâne la acest punct de vedere sau care, prin anumite raționamente, se întoarce la el, este un realist naiv. Acest punct de vedere este inadmisibil, căci el trece cu vederea că în conștiință se găsesc numai propriile sale obiecte de conștiință. Sau își dă seama de această stare de fapt și o recunoaște pe de-a-ntregul. În acest caz, omul devine un idealist transcendent. Dar atunci, omul ar trebui să nu admită că în conștiința omenească ar putea pătrunde vreodată ceva din "lucrurile în sine". Dacă am fi, însă, îndeajuns de consecvenți, prin aceasta nu ne-am putea sustrage iluzionismului absolut. Căci, în acest caz, lumea se transformă într-o simplă sumă de obiecte ale conștiinței, și anume, într-o sumă de obiecte ale propriei noastre conștiințe. Dar atunci omul se găsește constrâns - în mod absurd - a-și reprezenta și pe ceilalți oameni ca existând numai în propria conștiință. Alt punct de vedere posibil ar fi numai cel de-al treilea - al realismului transcendent. Acesta admite existența "lucrurilor în sine", dar susține că această conștiință omenească nu poate avea, în nici un caz, trăirea directă a acestor lucruri în sine. Ele acționează de dincolo de conștiința omenească și fac, pe o cale de care omul nu este niciodată conștient, ca în această

conștientă să apară obiectele conștienței. La aceste "lucruri în sine" putem ajunge prin deducții, pornind de la conținutul pe care îl trăim în conștientă, dar care nu este decît un conținut pur reprezentat. Eduard von Hartmann afirmă, în amintitul studiu, că un "monism bazat pe principiile unei teorii a cunoașterii" - așa numește el punctul meu de vedere - ar trebui de fapt să se declare adeptul unuia din cele trei puncte de vedere și că, dacă nu face acest lucru, este numai pentru că acest monism nu trage concluziile reale ale premizelor sale. Iar apoi, în același articol, se spune: "Dacă vrem să aflăm cărui punct de vedere îi aparține un filosof care își bazează monismul său pe teoria cunoașterii, ajunge să-i punem doar cîteva întrebări și să-l obligăm să răspundă la ele. Căci nici unul dintre acești moniști nu se va exprima de bună voie asupra acestor puncte, și ei vor căuta, pe orice cale, să evite a da răspuns unor întrebări, fiindcă fiecare răspuns obligă pe un asemenea filosof a se declara pentru unul din aceste puncte de vedere. Aceste întrebări sînt următoarele: 1. Sînt obiectele, în ceea ce privește constituția lor, *continui* sau *intermitente*? Dacă răspunsul sună: "sînt continui" - atunci avem de-a face cu o formă oarecare a realismului naiv. Dacă acest răspuns sună: "sînt intermitente" - avem de-a face cu realismul transcendent. Dar dacă răspunsul sună: "obiectele sînt pe de o parte (ca și conținut al conștienței absolute, sau ca reprezentări inconștiente, sau ca posibilități de percepere) continui, iar pe de altă parte (ca și conținut al conștienței limitate) intermitente" - este evident că avem de-a face cu realismul transcendent. 2. Cînd trei persoane stau la masă, *cîte exemplare ale mesei* avem înaintea noastră? Cel ce răspunde: "unul" - este realist naiv; cel care răspunde: "trei" - este idealist transcendent; cel care răspunde însă: "patru" - acela este realist transcendent. Natural, aici se pleacă de la premiza că masa ar trebui să o concepem ca lucru în sine, iar celelalte trei ar trebui concepute, sub denumirea comună de "exemplare ale mesei", ca obiecte de percepție în cele trei conștiențe. Celui cărui i se pare că aceasta ar însemna o libertate prea mare, acela, în loc de "patru", va trebui să răspundă "unul sau trei". 3. Cînd într-o cameră se găsesc două persoane, *cîte exemplare ale acestor persoane* sînt prezente? Cel care răspunde: "două" - este realist naiv; cel care răspunde: "patru (și anume în fiecare din cele două conștiențe, un eu și o altă persoană)" - acela este idealist transcendent; cel care răspunde, însă, "șase (și anume două persoane ca lucru în sine și patru obiecte de reprezentare a persoanelor în cele două conștiențe)" - acela este realist transcendent. Cel care ar vrea să arate că teoria monistă a cunoașterii este ceva diferit de aceste trei puncte de vedere, ar trebui să dea un alt răspuns la fiecare din aceste trei întrebări; nu-mi închipui însă cum ar putea da acest răspuns. Răspunsul "Filosofiei libertății" este: 1. Cel care sesizează din lucruri numai percepția și pe aceasta o ia drept realitate, este realist naiv; el nu-și dă seama că, propriu-zis, *aceste percepții* pot fi considerate ca existente numai atîta timp cît își ține privirea îndreptată asupra lucrurilor, prin urmare că el ar trebui să-și închipuie ca intermitent ceea ce îi stă înaintea. Dar de îndată ce se lămurește asupra faptului că realitatea este prezentă numai în percepțiile străbătute de gîndire, el își dă seama că percepțiile care ni se prezintă ca *intermitente*, dacă sînt străbătute de realitatea elaborată în gîndire, ni se revelează ca fiind continui. Așadar, continuu trebuie considerat acel conținut al percepției care este străbătut de gîndirea trăită, iar ceea ce este doar perceput din acest conținut - ar trebui considerat ca intermitent. 2. Cînd trei persoane stau la o masă, *cîte exemplare ale mesei* sînt prezente? Este prezentă numai *o singură* masă; dar *cîtă vreme* aceste trei persoane vor să rămîna la percepțiile lor, ele ar trebui să-și zică: *aceste imagini de percepție* nu sînt deloc o realitate. Dar de îndată ce trec la masa, pe care o cuprind în gîndirea lor, li se revelează realitatea *unică* a mesei; ei se găsesc uniți, cu cele trei conținuturi de conștientă, în această realitate. 3. Cînd într-o cameră se găsesc două persoane, *cîte exemplare ale acestor persoane* sînt prezente? Desigur nu sînt prezente șase exemplare - nici chiar în sensul realiștilor transcedentali -, ci numai două. Numai că, la început, fiecare persoană are, atît despre ea însăși, cît și despre cealaltă, numai imaginea ireală a percepției. Din aceste *imagini* sînt prezente patru, la a căror prezență în activitățile gînditoare ale celor

două persoane se petrece sesizarea realității. În această activitate gînditoare fiecare din aceste două persoane își depășește sfera conștiinței; în fiecare se trezește sfera de conștiință a celeilalte persoane și aceea a propriei sale persoane. În momentele acestei treziri, persoanele se găsesc tot atît de puțin închise în propria lor conștiință ca și în somn. Numai că, în momentele următoare, conștiința despre această trezire re apare în cealaltă persoană, așa încît, conștiința fiecărei persoane se cuprinde, în experiența gînditoare, pe sine însăși și pe cealaltă persoană. Eu știu că realistul transcendental consideră acest lucru ca o revenire la realismul naiv. Dar am arătat deja, chiar în această scriere, că pentru gîndirea trăită, realismul naiv își păstrează valabilitatea sa. Realistul transcedental nu stăruie, în procesul de cunoaștere, asupra faptelor; el se izolează de aceste fapte prin aceea că se pierde în desișul unei urzeli de gînduri. Monismul înfățișat în "Filosofia libertății" nici n-ar trebui numit "teorie monistă a cunoașterii", ci, dacă vrem o poreclă, i se poate spune monism al gîndirii. Toate acestea au fost nesocotite de Eduard von Hartmann. El nu a prins specificul celor expuse în "Filosofia libertății", ci afirmă că aș fi încercat a uni panlogismul universalist al lui *Hegel* cu fenomenalismul individualist al lui *Hume* (observația din Revista de Filosofie, vol. 108), pe cînd "Filosofia libertății" ca atare nu are, de fapt, absolut nimic de-a face cu aceste două puncte de vedere, despre care se pretinde că ea ar vrea să le împace. (Acesta este și motivul pentru care n-am găsit necesar a intra în explicații cu "teoria monistă a cunoașterii" a lui Johannes Rehmke. Punctul de vedere al "Filosofiei libertății" este cu totul altul decît ceea ce Ed.v.Hartmann și alții numesc "teoria monistă a cunoașterii".)



## AL DOILEA APENDICE

Aici vom reda, în esență, ceea ce am spus într-un fel de "prefață" la prima ediție a acestei cărți. Fiindcă aceste gânduri se referă mai mult la dispoziția de gândire, din care am scris această carte cu douăzeci și cinci de ani în urmă, decît la însuși conținutul ei, le pun de această dată aici doar ca "*apendice*". N-aș vrea să le las cu totul la o parte, fiindcă există părerea că scrierile mele de știință spirituală, apărute mai tîrziu, m-ar obliga să suprim ceva din scrierile mele anterioare.

În epoca noastră, *adevărul* poate fi găsit numai în adîncurile ființei omenești.<sup>0</sup> Dintre cele două căi de care ne vorbea Schiller

*"Adevărul îl căutăm amîndoi, tu afară în viață, eu înăuntru*

*În inimă, și, astfel, desigur, că îl va găsi fiecare.*

*Dacă ochiul este sănătos, el va întîlni în afară pe Creator;*

*Dacă inima este sănătoasă, atunci desigur în interior se va oglindi lumea"*

omul din prezent se va folosi mai ales de a doua. Un adevăr care ne vine din afară poartă întotdeauna pecetea nesiguranței. Noi sîntem dispuși să credem numai în adevărul care apare în interiorul fiecăruia dintre noi.

Numai adevărul ne poate aduce siguranță în dezvoltarea forțelor noastre individuale. Cel care este chinuit de îndoieli are forțele paralizate. Într-o lume pe care o găsește enigmatică, el nu poate afla nici o țintă pentru munca sa de creație.

Nu vrem numai să *credem*; vrem să *știm*. Credința pretinde recunoașterea unor adevăruri pe care nu le cunoaștem în întregime. Dar ființa noastră individuală se împotrivesc la tot ceea ce nu cunoaștem în întregime, fiindcă ea vrea să trăiască totul în interiorul său cel mai adînc. Pe noi numai *știința* ne mulțumește, pentru că ea nu se supune normelor exterioare, ci izvorăște din viața lăuntrică a personalității.

Și nu vrem nici o asemenea știință care s-a modelat, o dată pentru totdeauna, după regulile încremenite ale didacticii, și s-a păstrat într-un compendiu valabil pentru toate timpurile. Fiecare dintre noi se simte îndreptățit a lua ca punct de plecare experiențele sale imediate, trăirile sale directe pentru ca, de aici, să se ridice la cunoașterea întregului univers. Noi tindem, fiecare în felul său, spre știința sigură.

Doctrinile noastre științifice nu mai trebuie să aibă o astfel de conformație, încît să trezească sentimentul că acceptarea lor ar fi problema unei constrîngerii necondiționate. Nici unul dintre noi n-ar mai putea da unei lucrări științifice titlul pe care îl dăduse altădată *Fichte*: "Lămuriri clare ca lumina soarelui, pentru marele public, asupra esenței propriu-zise a celei mai noi filosofii. *O încercare de a-i constrînge pe cititori la înțelegere.*" Astăzi nimeni nu trebuie *constrîns* la înțelegere. De la cel care nu se simte impulsivat spre o concepție de o necesitate deosebită și individuală, de la acela nu pretindem nici acceptare și nici adeziune. Astăzi, nici pe nevîrstnici, nici pe copii, nu vrem să-i îndopăm cu cunoștințe, ci încercăm a le dezvolta facultățile pentru ca să nu mai fim nevoiți a-i *constrînge* la înțelegere, ci ca ei să *voiască* a înțelege.

Eu nu mă dăruiesc nici unei iluzii în ceea ce privește această caracteristică a epocii mele. Știu în cît de mare măsură viața se desfășoară după anumite tipare, lipsite de

<sup>0</sup>Aici am suprimat numai chiar primele fraze din introducerea primei ediții, care mi s-au părut astăzi a fi fără nici o importanță. Dar ceea ce s-a spus în restul acestei introduceri, găsesc că este necesar a se spune și în prezent, cu toată mentalitatea oamenilor de știință ale naturii din ziua de astăzi, ba am putea spune că acest lucru este necesar tocmai datorită acestei mentalități.

individualitate. Dar știu tot atât de bine că mulți dintre contemporanii mei încearcă să-și orînduiască viața în sensul pe care l-am arătat aici. Lor aș vrea să le dedic această scriere. Ea nu va vorbi despre "singura cale posibilă" ce duce la adevăr, ci va *relata* despre acea cale pe care a mers un om căruia adevărul îi este un lucru de mare preț.

Această scriere ne conduce mai întâi în domenii mai abstracte, în care gândurile trebuie să îmbrace contururi precise, pentru a putea ajunge la puncte sigure. Dar, din domeniul noțiunilor aride, cititorul va fi călăuzit și în viața concretă. Sînt cu totul de părere că, dacă vrea să trăiască existența sub toate aspectele ei, omul trebuie să se ridice și în domeniul eteric al noțiunilor. Cel care se poate bucura de viață numai cu simțurile, nu cunoaște deliciile ei. Învățații orientali lăsau pe discipoli să ducă, ani de-a rîndul, o viață de renunțări și asceză, înainte de a le fi împărtășit ceea ce știau ei înșiși. Occidentul nu mai pretinde, pentru a conferi cuiva știința, nici exerciții de smerenie și nici ascetism. Dar, în schimb, cere ca omul să aibă bunăvoința de a se sustrage, pentru un timp scurt, impresiilor directe ale vieții și să intre în lumea gândurilor pure.

Domeniile vieții sînt numeroase. Pentru fiecare domeniu se dezvoltă o știință aparte. Dar viața însăși este o unitate și cu cît științele se străduiesc mai mult să aprofundeze domeniile particulare ale vieții, cu atît mai mult se îndepărtează de înțelegerea unității vii a universului. Trebuie să existe o știință care caută, în științele speciale, elementele pentru a conduce pe om din nou spre plenitudinea vieții. Cercetătorii specializați ai științelor vor să dobîndească, prin cunoștințele lor, o conștiință despre lume și despre fenomenele din ea; în această scriere am urmărit un țel filosofic: știința trebuie să devină ea însăși organică și vie. Științele speciale sînt trepte premergătoare ale științei spre care se tinde aici. O situație asemănătoare domnește în arte. Compozitorul lucrează pe temeiul științei compunerii. Aceasta din urmă este o totalitate de cunoștințe, a căror însușire este o condiție necesară pentru a compune. În compoziții, legile științei compunerii sînt puse în slujba vieții, în slujba realității faptice. Exact în același sens filosofia o este artă. Toți filosofii adevărați erau *artiști ai noțiunilor*. Pentru ei, ideile oamenilor erau material de artă, iar metodele științifice erau tehnica artistică. Prin aceasta, gîndirea abstractă dobîndește viață individuală, concretă. Ideile devin forțe de viață. Atunci nu avem numai o știință despre lucruri, ci știința devine un organism real, un organism stăpîn pe sine însuși. Conștiința noastră activă, reală, s-a ridicat deasupra unei simple primiri pasive a adevărilor.

Cum se comportă filosofia ca artă față de *libertatea* omului, ce este această libertate, și dacă am ajuns să ne împărtășim din ea, sau putem ajunge la acest lucru - iată problema fundamentală a scrierii mele. Toate celelalte expuneri științifice au fost făcute numai pentru ca, în cele din urmă, să aruncăm și mai multă lumină asupra unei probleme care, după părerea mea, prezintă cea mai mare importanță pentru om. În aceste pagini vrem să dăm o "*filosofie a libertății*".

Toată știința n-ar fi decît satisfacerea unei trîndave curiozități, dacă ea n-ar tinde spre mărirea *valorii existenței personalității omenești*. Științele primesc adevărata lor valoare abia atunci cînd sînt în stare să prezinte importanța umană a rezultatelor lor. Scopul final al individului nu poate fi înnobilarea unei singure facultăți sufletești, ci dezvoltarea tuturor aptitudinilor ce sălășluiesc latent în el. Cunoașterea are valoare numai prin aceea că ea contribuie la dezvoltarea *multilaterală* a întregii naturi omenești.

De aceea, această scriere nu concepe raporturile dintre știință și viață în sensul că omul trebuie să-și pună forțele în slujba ideii și să se plece în fața ei, ci în sensul că ia în stăpînire lumea ideilor, pentru a le folosi la realizarea țelurilor sale *omenești*, care depășesc pe cele pur științifice.

Ideea trebuie trăită; *altfel*, cădem sub sclavia ei.